Rasim Özdenören



eşikte duran insan

RASİM ÖZDENÖREN

Eşikte Duran İnsan

İz Yayıncılık

Eşikte Duran İnsan
RASİM ÖZDENÖREN
kapak: Medine Efe

İz Yayıncılık Limited Şirketi
Çatalçeşme Sokağı No: 27/2 Cağaloğlu 34110 İstanbul
telefon: (212) 5207210
faks: (212) 5115791
www.iz.com.tr
e-posta: bilgi@iz.com.tr

RASİM ÖZDENÖREN; 1940'ta Maraş'ta doğdu. İlk ve orta öğrenimini Maraş, Malatya, Tunceli gibi Güney ve Doğu şehirlerinde tamamladı. İ.Ü. Hukuk Fakültesi'ni ve İ.Ü. Gazetecilik Enstitüsü'nü bitirdi. Devlet Planlama Teşkilâtı'nda uzman olarak çalıştı. Bir ara araştırma amacıyla ABD'nin çeşitli eyaletlerinde, 1970-1971'de iki yıl kadar kaldı. 1975 yılında Kültür Bakanlığı Bakanlık Müşavirliği görevine geldi. Aynı bakanlıkta bir yıl da müfettişlik yaptı.

1978'de istifa ederek ayrıldığı devlet memurluğuna bir süre sonra (1980) Devlet Planlama Teşkilâtı'nda çalışmak üzere tekrar döndü. Uzman, daire başkanlığı, genel sekreter yardımcılığı, genel sekreterlik, müşavirlik görevlerinde bulundu. 2005 yılında, devlet memurluğuna noktayı koyarak kendi deyimiyle özgürlüğünü ilân etti.

Türk öykücülüğünün ve deneme yazarlığının gelmiş geçmiş en usta kalemlerinden biri olarak temayüz etti.

Yazarın eserleri şunlardır: Hastalar ve Işıklar (hikâyeler, 1. bs. 1967; 6. bs. 2011), Gül Yetiştiren Adam (roman, 1. bs. 1979; 21. bs. 2011), Çözülme (hikâyeler, 1. bs. 1973; 5. bs. 2010), Çok Sesli Bir Ölüm (hikâyeler, 1. bs. 1974; 5. bs. 2010), Çarpılmışlar (hikâyeler, 1. bs. 1977; 4. bs. 2008), Eşikte Duran İnsan (denemeler, 1. bs. 2000; 4. bs. 2011), Denize Açılan Kapı (hikâyeler; Yazarlar Birliği'nin 1984 ‘hikâye' alanında ‘yılın hikâyecisi' ödülü, 1. bs. 1983; 6. bs. 2011), İki Dünya (denemeler, Türkiye Millî Kültür Vakfı fikir dalında 1978 jüri özel ödülü, 1. bs. 1977; 3. bs. 2009), Yaşadığımız Günler (denemeler, 1. bs. 1985; 7. bs. 2011), Ruhun Malzemeleri (denemeler, 1. bs. 1986; 4. bs. 2009), Yeniden İnanmak (denemeler, 1. bs. 1987; 5. bs. 2011), Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler (denemeler, 1. bs. 1985; 19. bs. 2011), Müslümanca Yaşamak (denemeler, 1. bs. 1988; 11. bs. 2010), Kafa Karıştıran Kelimeler (denemeler, 1. bs. 1987; 9. bs. 2010), Yumurtayı Hangi Ucundan Kırmalı (denemeler, 1. bs. 1987; 5. bs. 2009), Red Yazıları (denemeler, 1. bs. 1988; 3. bs. 2009), Yeni Dünya Düzeninin Sefaleti (denemeler, 1. bs. 1996; 4. bs. 2011), Ben ve Hayat ve Ölüm (denemeler, 1. bs. 1997; 4. bs. 2011), Acemi Yolcu (denemeler, 1997, 3. bs. 2010), İpin Ucu (denemeler, 1997, 3. bs. 2011) Çapraz İlişkiler (denemeler, 1. bs. 1987; 4. bs. 2009), Kent İlişkileri (denemeler, 1998, 3. bs. 2011), Yüzler (denemeler, 1. bs. 1999; 4. bs. 2011), Köpekçe Düşünceler (denemeler, 1. bs. 1999; 3. bs. 2009), Kuyu (hikâye, 1.

bs. 1999; 5. bs. 2010), Hışırtı (hikâyeler, 1. bs. 2000; 4. bs. 2011), Ansızın Yola Çıkmak (hikâyeler, 2000; 4. bs. 2008), Aşkın Diyalektiği (denemeler, 1. bs. 2002, 5. bs. 2010) Toz (öyküler, 1.bs. 2002, 4.bs. 2009) Yazı İmge ve Gerçeklik (denemeler, 2002; 3.bs. 2011), Düşünsel Duruş (denemeler, 2004, 4.bs. 2010), İmkânsız Öyküler (öyküler, 1. ve 4. bs 2010), Siyasal İstiareler (denemeler, 2009; 2.bs. 2010.

Çok Sesli Bir Ölüm ve Çözülme adlı hikâyeleri ayrıca TV filmi yapılmış, bunlardan ilki, Uluslararası Prag TV Filmleri Yarışmasında jüri özel ödülünü almıştır.

Türk Dil Kurumu, Kültür ve Turizm Bakanlığı, RTÜK'ün iştirakiyle düzenlenen Karaman Türk Dili Ödülü'nde "Türkçeyi güzel ve doğru kullanan edebiyatçı ödülü" Rasim Özdenören'e verilmiştir (2008). 2009 yılında TBMM Üstün Hizmet Ödülü'ne layık bulunmuştur.

Bu çeşit ağlamak ancak Şuayb Peygambere nasip olmuştur. O ağladı, ağlamaktan gözleri kör oldu, gözleri tekrar verildi, ağladı gözleri tekrar kör oldu, gözleri tekrar verildi, ağladı tekrar kör oldu. Böylece üç defa tekrarlandı. Allah tarafından vahiy geldi ki: "Ey Şuayb! Eğer cehennem ateşinden korkup ağlarsan seni ateşten halas ettim. Eğer cennet arzusundan ağlarsan en güzel cennetimi sana nasip ettim, yerin cennettir!" buyurdular. Şuayb Peygamber: "Yarabbi onlar için ağlamıyorum, sana kavuşmak için, vuslat için ağlıyorum!" dedi. Bunun üzerine ikinci vahiy geldi: "Ağla Şuayb, ağla! Beni isteyenlere bu âlemde ancak ağlamak düşer, gözyaşı kadar gönlü yücelten, rahmet deryamı coşturan bir şey yoktur!" buyurdular.[1]

Başlangıç Yerine:

İyi at mı kalmadı, yoksa

attan anlayan mı kalmadı?

Çin bilgelerinden Han Yü anlatıyor: "Ancak Bo-lo gibi bir binicilik ustası olduğu vakittir ki, bin fersah koşan atlar da olur. Bin fersah koşabilen atlar her zaman vardır, ama her zaman bir Bo-lo bulunmaz. Onun içindir ki, en güzel atlar, köle tabiatlı insanlar elinde bozulmakta, ahırlarda ölmektedir, bunlar meziyetleriyle bir türlü ün kazanmamaktadırlar. Bin fersah koşan at çok da yer; bir kere yemeye koyuldu mu, bir batman arpa yer. Fakat hayvana yemini verenler, bin fersahı koşabileceğini bilmez ona göre beslemezler. O halde, bin fersahı aşmak yetisine sahip bir at doyarcasına yemezse, kuvveti yetmez, güzelliği göze görünmez. Hatta böyle bir hayvan, alelâde atlar gibi bile değildir. Böyle olunca, bin fersah koşmasını beklemek doğru mu olur? Ona, usulünce gem vurma, doyacak kadar yem verme, söylediklerine kulak verme; sonra da eline bir kırbaç al hayvanın önüne geç ve ‘Artık iyi at kalmadı' de... Bu olur mu?"

Han Yü, bu haksızlık karşısında umutsuzluğa ve sıkıntıya kapılıyor ve: "Of, diyor, gerçekten iyi at mı kalmadı yoksa attan anlayan mı kalmadı?"[2]

Bu Çin bilgesini sıkıntıya ve umutsuzluğa düşüren hususun, kendi anlattığı öyküdeki açmazı göz ardı etmesinden ileri geldiğini anlamamız gerekiyor. Bin fersah koşan atların her zaman var olmasına rağmen, Bo-lo gibi bir binici ustasının her zaman bulunamaması, bin fersah koşan atların ortalıkta görünmemesine yol açıyor. Aslında, bulunmayanın at olmayıp binici ustası olduğunu söyleyeceğiz. Ama binici ustasının bulunmaması da, bin fersah koşan atların gide gide ortalıktan çekilmesine medar oluyor. Ama gene de, Bo-lo gibi binici ustalarını bulabildiğimiz zaman, bin fersah koşabilen atları meydana çekebileceğimiz hususunda umuda bir açık kapı mevcut bulunuyor.

Han Yü'nün sıkıntısını dile getirdiği cümlesindeki iyi at mı kalmadı, yoksa attan anlayan mı kalmadı sorusu, aynı zamanda içinde umudu da barındıran bir fikri ifade ediyor. İyi attan anlayanlar var olursa, ortalıkta iyi atların bulunduğunu görebilecektir. Çünkü bin fersah koşabilen atların, Bo-lo gibi binici ustalarının her zaman bulunmayışından dolayı, kuvvetlerinden ve güzelliklerinden kaybetmelerine, artık bin fersah koşamıyor olmalarına

rağmen, onların neslinin tükenmiş olduğu sonucuna varmıyoruz. Bo-lo gibi bir binici ustası veya attan anlayan birileri bu atları her zaman keşfedebilecektir. Attan anlayan birisi olarak Köroğlu'nun babası o cılız, kaburgaları çıkmış atta, bin fersah koşabilen bir at yeteneği olduğunu keşfetmedi mi?

Ama attan anlayanlara rastlanmadıkça, güçten ve güzellikten düşmüş olan atların aslında cins atlar olarak meydanlarda dolaştığını anlamak her zaman kolay ve mümkün olmayacaktır. Onların cins atlar olduğu anlaşılmayınca da, cins atlara mahsus yemle beslenmeyecek, usulünce gem vurulmayacak, bilakis yetersiz beslenecek, hayvan kırbaçla terbiye edilmeye kalkışılacak, neticede, cins atlarımız belki alelâde atlarla bile boy ölçüşemeyecek hale düşeceklerdir. Ama bunlar, gene de cins atlardır; onlardan anlayan birileri var oldukça ve bu atların gizli kalmış, körelmiş yeteneklerini görebildikçe...

Han Yü'nün öyküsünde dikkatimizi çeken hususlardan biri de, bu güzel atların köle tabiatlı insanların elinde bozulduğunun vurgulanmasıdır. Bu güzel atların alelâdeleşmesi, daha da kötü bir hale düşmeleri için sadece onlardan anlamayan insanların eline geçmesi yetmiyor, bu insanların aynı zamanda köle tabiatlı olması gerektiği de vurgulanıyor. Bu ayrıntının altının çizilmesi elbette anlam taşıyor: hür tabiatlı insan baktığı atları mülkü olarak tasarruf etme kabiliyetini ve maharetini gösterecektir. Oysa köle tabiatlı insan, kendisinde asla tasarruf edebilme yetkisini göremeyecek, yaptığı ve yapacağı her iş için efendisinin rızasını, icazetini istihsal etme mecburiyetini hissedecektir. Yani onlara bakılması gerektiği gibi bakılamayacak, fakat baştan savılacak, savuşturulacak...

İşte böyle: Elimizde iyi atların bulunması yetmiyor, onlara iyi biniciler bulmak da gerekiyor ve iyi seyisler...

Duvarlar Çok İşe Yarar

İşte, aynı şey hepimizin gözünün önünde olup bitiyor, ama orada görülmesi gerekeni ancak birimiz görüyoruz, çünkü onunla ancak birimiz ilgiliydik, onunla en başta ilgi kurmuş olanımız, bu hepimizin gözü önünde olup biten o küçük, o küçücük olaycıktan çıkartılması gereken dersi çıkartmıştı. Ama mesele elbette, onun bu dersi çıkartmış olmasıyla bitmiyordu: o ders, bundan böyle hepimiz için yeri geldiğinde kullanılabilecek, istifade edilecek ve hayatımızı etkileyecek bir yaşama ilkesi haline getirilmiş oluyordu.

Bir hapishanenin dört duvarı arasında yıllarını geçirmiş olan birisi, bu duvarların arasında görebileceği hiç bir şeyin bulunmadığını düşünerek yıllarını harcayabilir. Ve günün birinde o duvarların arkasına bırakıldığında, o duvarlardan tahliye edildiğinde birdenbire kendisini mahvolmuş birisi olarak hissedebilir: o insan belki de gerçekten mahvolmuş birisidir: sırf kendisini öyle hissettiği için! Ama o aynı insanı bir başka biçimde tahayyül etmemiz de mümkün. Niçin her defasında karşımıza bir Alkatraz kuşçusu çıkmasın! Onun yaptığı aslında herkesin yapabileceği bir şeydi, ama bunun böyle olduğunu ancak o iş bir kez gerçekleştirildikten sonra kavrıyoruz. Bir hapishane avlusunda, yağmurlu bir günün ortasında, uçmasını becerememiş minik bir serçe yavrusuyla herkes karşılaşabilir, ama serçeyi hoyrat parmaklarının arasına aldıktan sonra avucunun ve giderek kalbinin yumuşadığını fark edemeyen için böyle bir fırsat hiç olmamış mesabesinde kalır. Oysa Alkatraz kuşçusu için kuşun yumuşaklığı ile kalbin yumuşaması halinin üst üste gelmesi bütün bir hayat telakkisinin değişmesine, önümüze yeni imkânların çıkmasına yol açan bir fırsat olur.

Bir başkası, başka bir hapishanede, eline geçen bir gazete kupüründeki bir satranç enstantanesinden yola çıkarak hayalinde satranç oyunları kurar; çoğu kimsenin satranç tablası üzerinde başaramadığını o, hücresinin duvarlarına bakarak geliştirir: öyle ki, o duvarların arasından tahliye edildiğinde hayatında bir kez olsun gerçek bir satranç oyunu oynamamış olmasına rağmen o oyunun ustalarını mat etmeyi başarır. Elbette bu sonuç bedeli ödenerek elde edilmiştir. O, başta bir hiç gibi duran insan, kimsenin hayal edemeyeceği oyunların üstesinden gelebilmek için günlerini, gecelerini harcar, nice oyunlar kurup bozar ve sonunda her satranç

oyuncusuna nasip olmayacak olan o sekiz hamle, dokuz hamle sonrasını hesaplayabilmek maharetine ulaşır.

Bir başkası da, bahçesinde gezinirken bir kuşun veya bir arının bahçe çitlerinin üzerinden uçup komşu bahçeye geçtiğini görür. Bu aslında herkesin, hepimizin her gün görüp durduğumuz bir "olay"dır. Ama acaba aramızdan kaç kişiye bu olay bir özgürlük meselesinin kavranmasında öncü olabilmiştir? Bizim kahramanımız, buradan insanın temel meselelerinden biri sayılan özgürlükle ilgili bir çözüme ulaşılabileceğini düşünür. Onca özenle meydana getirilmiş bahçe çitlerinin özgürlük karşısında yalnızca kadastral bir değere indirgendiğini görür. Oysa kadastro düzenlemeleri tam da sınırların belirlenmesi için yapılır. Fakat bu sınırlar bir kuş için, bir arı için ve bilhassa insanın düşünce ufku açısından ötesine geçmeye heveslendirici bir payın sahibi olurlar. Bu, kadastro sınırlarının ihlâlini değil, fakat bu sınırların arkasında başka dünyaların var bulunduğunu hissettirmelidir, yoksa çizilmiş olan sınırlar çizildikleri yerde durmaya devam ediyor.

Fakat bütün bunları öne sürerken ahmaklara mahsus bir davranış ve düşünüş biçimini göz ardı etmememiz de gerekiyor: vaktiyle valinin birinin kuşu kaçınca kentin kapılarının kapanmasını emretmiş!

Böylece kimilerinin kurulu çitlerden özgürlük fikrine ulaştığını, kimilerinin de açık kapıları kapatarak özgürlüğü kısıtlayabileceğini düşündüğünü görüyoruz. Fakat her halükârda bizi özgürlük meselesi üzerinde düşünmeye sevk eden vakıanın çitler, duvarlar olduğunu görüyoruz. İnsanın kafasının içinde oluşturulmuş bulunan çitler de aslında onlara özgürlükle ilgili çağrışımlar ve fikirler ilham eder. Çitleri koyan ve çitlere karşı mücadele eden hep aynı insan duruyor karşımızda: bu hal de bir insanlık durumunun özeti haline geliyor.

İnsanın düşüncesi bir bakıma harflerle, notalarla ve sayılarla sınırlanmış gibi görünüyor. Önümüzde duran 29 adet harf, 8 adet nota ve 0-9 arasındaki on adet rakamsal işaret, bizim düşünsel ufkumuzu sınırlayan işaretler olarak duruyor. Ne var ki, düşünme ufkumuzun önünü açan da, gene bu sınırlar içinde duruyor. 29 adet harfe müracaat ederek düşüncemizin sınırlarını, sekiz adet notaya bakarak melodi dünyamızın sınırlarını ve on adet rakam işaretine bakarak da sayısal alandaki sonsuzluğu zorluyoruz. Bir bakışta bizi sınırlandırır gibi duran işaretlerin, çitlerin, duvarların.. bir başka

görüngüden tam da aksi istikamette bir işlev gördüğünü ve bizi sınırlamak yerine, sınırları aşmamıza yaradığını söylüyoruz.

İnsan düşüncesinin sonsuzluğu olsun, hatta Allah kelamı olsun, işbu yirmidokuz harfle sınırlanmış bir elifba'nın çerçevesi içinde dile geliyor. Sonsuz melodilerin zenginliği sekiz adet notadan çıkartılıyor. Ve nihayet rakamların sonsuzluğu ve sonsuzluk düşüncesi on adet rakama başvurularak ifade ediliyor. Her kısıtlanmışlığın içinden bir sonsuzluk çıkartılabiliyor ve her sonsuzluk eninde sonunda birkaç işaretle dile getirilen bir formülün içine sıkıştırılabiliyor.

Bizi kısıtladığını düşündüğümüz duvarlar çok işe yarıyor bu yüzden: kendimizi kısıtlanmış hissetmesek belki düşüncenin sonsuzluğunu da fark etmezdik. İnsan oluşumuzun değerini de bilemezdik, onun değerinin içine gömülü bulunduğumuz bu ölümlü, bu dayanıksız, bu günün birinde çürüyüp gideceğinden emin olduğumuz topraktan hâsıl edilmiş bedenin içinden fışkırdığını anlayamazdık! İnsanı hayvandan aşağı düşüren şeyin bu bedenin içinde gizli olduğu gibi, onu melekten üste çıkaran şeyin de bu aynı bedenin içinde gizli bulunduğunu kavramamız mümkün olmazdı: onu mümkün kılan, insanî değerin beden içindeki kısıtlanmışlık hali değil mi? Öyleyse: "Yaşasın duvarlar!" diye bağırmaktan niçin kaçınalım?

Din Açıklıyor mu,

Yoksa Tebliğ mi Ediyor?

Dinin mahiyetini doğru anlayabilmek için şu soru karşısındaki fikrî tavrımızın berraklaşması gerekiyor: din, dünyayı olağanüstü güçlerle açıklamaya mı çalışıyor, yoksa bir hakikati tebliğ mi ediyor?

İnsanların dinle karşı karşıya gelmelerini nasıl açıklıyoruz: insanlar, dünyayı açıklamak, onun sırlarına vakıf olabilmek için kendiliklerinden olağanüstü güçler icat ederek mi bu olaya yaklaştılar; yoksa dinin kendisi insanlar için bir hayat tarzı mı öngördü ve insanlar öngörülen bu hayat tarzını yaşarlarken, tabiatı da yaşadıkları hayat tarzının icabına göre yorumlamaya mı başladılar?

Biz, eğer, insanların dünyayı açıklamaya giriştiklerini, açıklamalarını yaparlarken de darda kaldıkça olağanüstü güçlere müracaat ettiklerini kabul ederek yola çıkarsak, dinin insan kafasının bir icadı olduğunu söylemiş oluruz. Böyle bir kabulde, önce insanın merakı söz konusu olur, sonra da bu merakın giderilmesi için insanın müracaat ettiği araçlar dile getirilir. Din, bu suretle de ortaya çıkmıştır diye düşünüldüğünde, bu düşüncenin kendisinde de, onun ortaya koyduğu din anlayışında da herhangi bir ilâhî mahiyet görmemiz mümkün olmaz. Tersine, böyle bir anlayış, bütünüyle secular (dünyevî) bir anlam taşır. Bu kabullerden yola çıkan birisinin ulaşabileceği kaçınılmaz sonuç, dinin insanlar tarafından icat edilmiş olduğu hususuna müncer olur.

Şimdi değindiğimiz telakki tarzı dindarlar tarafından kabul edilebilir bir "gerçek" olarak görülmez. Çünkü onlar, dini, dünyayı izah sadedinde insanlar tarafından icat edilmiş bir öğreti (doktrin) saymazlar. Tersine, din, insanın iradesinin dışında ve fakat gene bir insan (peygamber) aracılığıyla onlara tebliğ edilen bir hakikatin ifadesidir.

"La ilahe illallah" sözü, dünyayı ve tabiatı veya kâinatı veya onlara ilişkin sırları açıklamaya matuf olmadan önce, kendiliğinden bir hakikatin tebliği olarak ortaya çıkmaktadır. Ve bu sözde doğrudan veya dolaylı bir menfaat (dünyayı açıklama kabilinden soyut olanlar da dâhil olmak üzere herhangi bir menfaat) gizlenmiş değildir. Bu söz, doğruca ve basit biçimde, Allah'tan

başka ilâh olmadığını insanlara tebliğ etmektedir; amacı da bu "tebliğ"den ibarettir, başka bir şey değildir.

İmdi, "tebliğ" söz konusu edildiğinde, burada, üç unsurun var olduğunu tespit edebiliriz: 1. Tebliği yapan, 2. Tebliğin muhteviyatı, 3. Tebliğin muhatabı.

Tek tanrılı dinlerde, tebliğ yapanın (mübelliğ=peygamber) dünyayı veya evreni ve onun sırlarını açıklama gayesinden önce, Allah'ın ve O'nun birliğinin ve tekliğinin bildirilmesi ön alır. Tebliğin muhteviyatı da, bu temel bildiri ile birlikte bu bildirinin tabiî sonucu olarak ortaya çıkan hayat tarzına ilişkin kuralların (şeriat) ortaya konulmasından ibarettir.

Şimdi burada, en dikkat çekici husus tebliğin muhatabı açısından ortaya çıkmaktadır. Tebliğe muhatap olan kimsenin, başlangıçta, tebliğin muhteviyatı ile doğrudan bir ilişkisi (ona dair sarih bir bilgisi) mevcut bulunmamaktadır. Ancak tebliğin muhteviyatını kabul ettikten sonra o, edindiği bu yeni bilgi doğrultusunda evreni ve onun sırlarını açıklamaya teşebbüs edebilir (eder).

Böylece, insanların, evreni ve onun sırlarını açıklama gayretinden yola çıkarak dine değil; fakat din gerçeğini öğrendikten sonra, bu gerçeğin ona öğrettiği bilgi ile evreni ve onun sırlarını anlamaya doğru yol aldıklarını söylemiş oluyoruz.

Bu son tespitimiz, tebliğe muhatap olanların (tebliğin muhteviyatını kabul etmek suretiyle) dünyaya müdahale etmelerinin zorunluluğunu da açıklamamıza yardım eder. Tebliğin muhteviyatını kabul eden kimse, dünyayı, ona ait sırları, insanlar arası ilişkileri, zorunlu olarak bu bilgileri dâhilinde anlamaya ve çözmeye çalışır; bu durum, bir başına onun dünyaya müdahale etmesi anlamını taşır.

Böylece, dinin siyasetle ilişkisi var mı, yok mu veya olmalı mı, olmamalı mı, sorusu kendiliğinden anlamını yitirmiş olur. Çünkü tebliğin muhteviyatını ve ona göre davranmayı kabul eden kimse, artık bütün dünyevî ilişkilerine bu bilinçle yaklaşır. Buradaki bilinç tebliğin bir işlevi olarak ortaya çıkıyorsa, onun eylemleri de aynı bilincin yansıması demek olur.

Bu mülahazaları Müslümanların yaşadığı platforma aktardığımızda, dünyayı ve insanlar arası ilişkileri İslâmî tebliğin ışığında yorumlamaya çaba gösterenlerin Müslümanca bir bilinç taşıdıklarını; buna karşılık olayları bölüp parçalayarak (siyaset dünyasını ayrı, evreni ve onun sırlarını ayrı kategoriler gibi algılayan bölmeli kafa yapısıyla) yaklaşanlarınsa söz konusu bilinçten yoksun bulunduklarını ileri sürmemiz imkân dâhiline girer. Böylece, bazı insanların Müslüman olmakla birlikte, İslâmî bilince sahip olmadıklarını hangi sebebe dayanarak söyleyebildiğimiz de anlaşılabilir.

Buradan farklı bir düzleme geçebilir ve şu soruyu önümüze koyabiliriz: Bir Müslüman'ın tanımı icabı, aynı zamanda İslâmî bir bilince sahip olması gerekmez mi?

Bu, yerinde bir sorudur. Çünkü mantıken, kendisini Müslüman olarak tanımlayan birinin aynı zamanda İslâmî bir bilinç taşıması da beklenir. Ancak realite, bu faraziyenin doğruluğunu her zaman onaylamıyor. Kendisini Müslüman olarak tanımlamakla birlikte İslâmî bilinç taşımayan insanların var olduğu her fırsatta gözlemlenebilmektedir.

Karşımızda duran bu gerçeğin sebebini de keşfetmek zorundayız. Bu gerçek, bizce İslâm hakkında "yanlış bilinçlenmiş" olmaktan ileri gelmektedir. Kendi çağımızı, bir an için Asr-ı Saadet dönemiyle karşılaştırmaya teşebbüs edersek şu manzarayı görürüz: Asr-ı Saadet döneminin Müslümanları, Müslüman oldukları andan başlayarak Müslümanca bir dünya kurmanın mecburiyetiyle karşı karşıya geldiler. Kendilerine tebliğ edilen her vahiy veya Resulullah (sav)ın buyruk telakki edilen her hadisi, onlara, bu Müslümanca dünyanın kurulması hususunda yeni bir adım niteliğini taşıyordu. Daha sonraki Müslümanlar, tamamlanmış bir dinle karşı karşıya kaldılar. Onlar, tamamlanmış bir dini, içinde yaşadıkları dünyaya uygulamak mecburiyeti ile (böyle bir gerçekle) karşı karşıya bulunuyorlardı. Bu gerçek, onları, içinde yaşadıkları dünyanın şartlarına göre dini algılamak gibisinden olumsuz bir durumla karşı karşıya bırakıyordu. Başka bir söyleyişle, insanlar Asr-ı Saadet'te kendilerini dinin öngörülerine doğru değiştirme çabasında bulunurlarken; sonraki dönemlerde, dini içinde yaşadıkları dünyanın şartlarına göre algılama çabasının içine girmiş oldular. Bu, dini, kendi aslî mahiyeti ile anlayabilme işini bazıları için gittikçe zorlaştırıcı bir faktör olmuştur. Günümüzdeyse, dine, herkesin kendi felsefî telakkisi, dünya görüşü, hayat tarzı açısından

yaklaşması daha da çoğalmış; böylece din, kendi kendisi olarak değil, fakat daha çok herkesin kendi önüne koyduğu bu adeselerden geçerek algılanılmaya başlanmıştır. Bu yüzden, meselâ İslâm'ın siyasetle ilgisi olup olmadığı, meselâ İslâm'ın bir devlet düzeni öngörüp öngörmediği, meselâ daha genelde İslâm'ın bu dünyaya ilişkin kurallarının olup olmadığı, böyle kurallar varsa onların mahiyetinin ne idüğü gibi sorular, bazılarının kafasını kurcalamakta, dahası karıştırmaktadır. Kendi felsefî telakkisini öne koyarak bu sorulara cevap aramaya girişen kimseler, neticede tabiî olarak cevapları da kendi felsefî telakkilerine uygun biçimde "üretmeye" meyletmektedirler.

Sözü geçen bu yanlış bilinçlenme, bizim dünyayı kavrama sürecimizi de ters yönde etkilemeye başlar: biz, dünyayı, dinin öngörülerine göre algılamaya girişeceğimize, dini dünyanın içinde bulunduğu şartlara göre algılamaya girişiriz. Böyle bir algılamanın sonucu olarak, dinin, dünyayı açıklama sadedinde olağanüstü güçlere müracaat eden insanların icadı olarak ortaya çıktığını düşünmeye başlarız. Olay, İslâmî platforma aktarıldığında bununla da kalmaz, din, bu kez, günün geçerli söylemine göre nitelendirilmeye de başlanır. İslâm'ın demokrasi ile, sosyalizm ile, kapitalizm ile, liberalizm ile, hatta laiklikle uzlaşabileceğini (veya uzlaştırılabileceğini) düşünenlerin, tümüyle modern zamanların ürünü olduğu bu açıdan anlam taşımalıdır.

Dinin, insanların bir icadı olarak görülmesi, evrenin dine göre bir anlam kazanması yerine; dinin bizim evren hakkındaki telakkimize göre anlam kazanmasına yol açar. Böylece din, ilahî bir gerçeklik olmak yerine beşerî (secular) bir gerçeklik olma niteliğine indirgenmiş olar. Böylece her şey (ilim de dâhil her şey), dinle sınanacağına, din başka şeylerle sınanacak bir yere konulmuş olur. Halen, dini bu düzlemde algılamaya çalışanların sayısı Müslümanlar arasında bile az değildir.

İslâm Kıskançtır

İslâm kıskanç bir dindir. Kendisinin zuhur ettiği yerde bir başkasının (batıl olanın) zuhuruna göz yummaz. Kendisi varsa, bir başına var olur. İktidarını, hâkimiyetini başkasıyla paylaşmaz. Müslümanların her türlü olumsuz şartlar altında dinlerini muhafaza edebilme hususunda aynı dinin gösterdiği esneklik, onun hayata intibak kabiliyetinin bir başka özelliğidir. Müslümanlar kendilerine en zıt olan şartlarda bile dinlerinin gereklerini, isterlerini yerine getirebilme imkânlarıyla donatılmışlardır. Ancak bu, İslâm'ın Müslümanları o şartlara razı olmaya ve o şartlara boyun eğmeye, içinde yaşadıkları şartlara ram olmaya ittiği anlamına çekilmemelidir. Tersine, Müslüman, içinde yaşadığı şartları temelinden Müslümanca şarta dönüştürmekle görevli kılınmıştır. İslâm'ın siyaseti de, mevcut şartlara ve kurulu düzene rağmen, her hâlükârda dünyaya müdahale etmeye hazır beklemektedir.

İslâm'ın bu özelliği, Müslümanlar ellerinde herhangi bir siyasal güç bulundurmadığında bile, onun dünyaya müdahaleden geri durmasını önlemektedir. Dolayısıyla İslâm'ın siyasetini yalnızca Müslümanların ellerinde bir siyasal güç bulundurup bulundurmadıklarına bakarak kestirmek mümkün olmaz. Müslümanların ellerinde bir siyasal güç bulundurmadıklarına bakarak İslâm'ın siyaset sahnesinde yer almadığı neticesine varmak, onu başka ideolojilerle karıştırmak anlamına gelir ve bu da yanlış hükümlere yol açar.

Söylediklerimizin anlamlandırılması bakımından İslâm'ın Mekke dönemini hatırlamak yeterlidir. O dönemde Müslümanlar ellerinde herhangi bir siyasal ya da maddî güç bulundurmuyorlardı; bilakis baskı altında tutuluyorlardı. Buna rağmen ortada Müslümanlara mahsus bir mücadelenin yürütüldüğü de kabul ediliyordu. Gerçi bu mücadele, bizim şimdiki bakış açımıza göre "siyasal" nitelikli bir mücadele değildi, Resulullah (sav) bir iktidar mücadelesi vermiyordu. Bu bakımdan "modern" siyasanın jargonuna göre düşünüldüğünde O'nun yürüttüğü mücadeleye siyasal mücadele demek yerinde olmaz; ona böyle bir isim takmak bir yakıştırma mesabesinde kalır. Buna rağmen, yürütülen mücadele, neticede siyasal niteliğini de kazanmıştır. Çünkü neticede Müslümanların yönetimiyle ilgili bir "yönetim biçimi" ortaya çıkmıştır. Hedef gerçi siyasal mücadele değil, hedef hele bir

iktidar mücadelesi hiç değil. Hedef, bunların dışında, insanların Müslümanca yaşayabilmelerinin önünü açmaktır. İnsanların Müslümanca yaşamalarının önündeki mâniaları kaldırabilme sadedinde savaş dâhil, her türlü mücadele yöntemi denenebilir. Çünkü bu yöntemlerin her biri Müslüman olanlara karşı uygulanmaktadır. İslâm'ın bu konulardaki genel ilkesiyse misilleme uygulamaktır. Bu itibarla Müslümanlara savaş açanlara karşı savaş açılır.

Müslümanların "hâkimiyetlerini" başkalarıyla paylaşmayacağını söyledik. Hâkimiyetin paylaşılması aslında bu kavramın tabiatına ters düşer. Fakat buna rağmen Müslümanlar, herhangi bir biçimde başkalarının hâkimiyetine bağlı bir hayat sürdürüyorlarsa, bu, sadece zorunluluk durumuyla izah edilmelidir. Böyle bir durumda başkalarının hâkimiyetini paylaşmak söz konusu değildir. Aslolan böylesi bir geçici hayat da değildir. Aslolan, Müslümanların kendilerine mahsus yönetimleri içinde yaşamalarıdır.

İmdi bu son söylediklerimiz muvacehesinde ortaya çıkan soru şudur: başkalarına ait bir hâkimiyet altında yaşamaya mecbur olmuş Müslümanlara düşen bir görev var mıdır? Varsa nedir? Onların ne yapması gerekir? Ne yapmaları beklenir?

Bu sorunun berrak bir cevabına ulaşabilmek için durumun berrak biçimde kavranılması gerekiyor. Bir Müslümanın başkasının hâkimiyeti altında yaşamaya mecbur bırakılması, ortada, onu bu mecburiyet altında tutan bir gücün var olmasını gerektirir. Ona karşı açılmış bir savaşın var olduğunu gösterir. İsterse bu savaşın adı konulmamış olsun... Mademki, bir Müslüman, kendi hür ve müstakil iradesinin dışında bir hayatı yaşamaya mecbur tutulmaktadır, ortada her hâlükârda bir zorbalık var demektir. Yapılacak şey, bu zorbalığın bertaraf edilmesini sağlamaktır.

Müslümanı kendi hâkimiyeti altında tutan gücün, ortada bir savaş halinin bulunmadığını ileri sürme zımnında ona ibadetlerini istediği gibi yapmakta serbest bırakıldığını beyan etmesi kabul edilebilir bir argüman olamaz. Çünkü bu iddia sahibi, Müslümana, aynı zamanda, onun ibadet etme serbestîsinin kendisi tarafından bahşedildiğini de ikrar etmiş olmaktadır. Başka bir ifadeyle, Müslüman ibadetlerinde ve sair amellerinde serbest bırakılmış olsa bile, bu serbestlik, hâkim gücün kontrolü altında gerçekleştirilmektedir. Bu da zaten, Müslümanın, bir başkasının hâkimiyeti altında yaşamakta olduğunun beyanı anlamını taşır. Müslümanın böyle bir

hayat tarzına razı olabilmesi, onun, bilinç düzeyine bağlı kalır. Fakat şimdi sözü edilen Müslüman tipi bilinçli olandır; bilinçsiz olanın tavrı zaten sadet dışıdır.

İmdi böyle bir durumda Müslümanın nasıl hareket etmesi gerekiyor? Ona denilse ki: "Gel, durumu insanların oylamasına sunalım, insanlar senin dinini seçerlerse yönetim senin olsun, benim dinimi seçerlerse yönetim benim elimde olsun! Ve bu seçimi belirli peryodlarla tekrarlayalım." Böyle bir teklif elbette bir aldatmacadan başka bir şey olmayacaktır. Çünkü teklif edilen "seçim" her hâlükârda yabancı iradenin hâkimiyeti altında gerçekleştirilmiş olacaktır. Böyle bir seçimde Müslümanın bulunduğu taraf çoğunlukta kalmış olsa bile ve böyle olduğu için öngörülen şarta göre yönetim ona bırakılmış bulunsa bile, Müslümanın, burada yönetiminin nihaî referans noktası, yani nihaî hâkimiyet sahibi, ona bu hususlarda hareket serbestîsini bırakan iradenin elinde bulunuyor demektir. Demek ki, Müslüman, böyle bir teklifin bir tuzak olduğunu kavramak zorundadır. Nitekim benzer bir teklif Resulullah'a (sav) sunulduğunda O'nun bu teklifi tereddütsüzce geri çevirdiği bilinmektedir.

Diyelim ki, Müslüman böyle bir tuzağa yakalandı, yani kendisine teklif edilen "seçim" fikrini kabul etti. İslâmî mücadele bakımından bu durumun doğuracağı sonuç ne olur? Bu, Müslümanların, İslâmî mücadeleyi bir iktidar mücadelesine indirgemiş olmaları sonucunu doğurur. Oysa Müslümanın mücadelesinin bir iktidar mücadelesi olmadığını biliyoruz. İmdi burada, "Müslüman iktidar olmayacaksa neyin mücadelesini vermektedir?" sorusu düzmece bir soru olur. Çünkü Müslümanın, hâkimiyetin başkasının elinde bulunduğu bir siyasal ortamda bir iktidar mücadelesinin ardına düşmüş olduğunu ileri sürmüyoruz. Onun mücadelesi, Müslümana, Müslümanca bir hayatın yaşanabilmesinin ortamını sağlamaktan ibarettir. Bu ortam içinde kurulacak iktidarın nasıl ve hangi yollarla gerçekleştirileceği, artık Müslümanların bizzat kendilerinin, kendi hür ve müstakil iradelerine göre ulaşacağı kararlara bağlı olacaktır. Bu karar, Müslümanların reel ve aktüel ihtiyaçlarına göre kendileri tarafından belirlenir.

İmdi Müslümanlar kendilerine ait yönetim biçimini gerçekleştirdikten sonra, Müslüman olmayanlara, onların istediği biçimde bir hayat ortamını sağlar; onlara kendi hukuklarına tâbi olma iznini verir. Burada artık roller

değişmiştir. Burada hâkim durumda olan Müslümanın kendisidir. O, bu hâkimiyetini başkasıyla paylaşmaya razı olmaz. Fakat başkalarının kendi dinlerinin gereklerini serbestçe yerine getirebilmelerinin ortamını sağlar. Çünkü artık onlar Müslümanın himayesi altında bulunmaktadırlar. İslâm'ın hâkimiyet konusunda kıskanç olduğu, onu başkalarıyla paylaşmadığı, paylaşmayacağı hususu burada yeniden karşımıza çıkıyor.

O halde, başkasının hâkimiyeti altında yaşamaya mecbur bırakılmış bir Müslümanın ne yapması gerektiği sorusuna dönersek, cevabın şu olacağı anlaşılmaktadır: Müslüman, bir başkasının hâkimiyeti altında yaşadığını fark ettiği anda, hiç bir şey yokmuş gibi, hiç bir şey olmamış gibi davranamayacaktır. O, böyle bir hâkimiyetin kendi üstünde bulunduğunu anladığı andan itibaren onu bertaraf etmenin mücadelesine girişmek mecburiyetiyle karşılaşacaktır. Bu mecburiyetinse onun siyasa ile kesintisiz bir temas içinde bulunması anlamını taşıyacağı açıktır.

Edep ve Millet

Mahatma Gandi'nin, bir keresinde şöyle söylediği nakledilir: "İşte milletim! Mademki onların lideriyim, onlara ayak uydurmam lazım." Binlerce yıl önce, Mısırlı bir bilge (onun İdris aleyhisselam olduğu hakkında da ciddi bir kanaat vardır), Hermes, Firavun'a dönerek şöyle demişti: "Nuru ara! Bir hükümdar, ancak milletinin kalbindeki nuru görürse onu iyi idare edebilir." Çünkü Hermes'e göre asıl insan nurdur; belki insanlar bu nuru tanımazlar, belki onu ihmal ederler, fakat hakikat budur. Her insan için bu nur her şeyden yakındır, çünkü onun kalbindedir.

İki toplum liderinin farklı bağlamlarda söylenmiş bu iki farklı cümlesi, sanki birbirinin kopyası gibi duruyor. Hermes'in derinliği ile Gandi'nin pratiği yan yana getirilince, liderin, milletine ayak uydurabilmesi için, milletinin kalbindeki nuru görmesi gerektiğini anlıyoruz. Nedir milletin kalbindeki nur ve ona nasıl ayak uydurulur? Bizim, kendi milletimizin özel gerçekliğinde bu milletin lideri mesabesinde duranlar, onun kalbindeki nuru keşfedebiliyorlar ve ona ayak uydurabiliyorlar mı? Milletin kalbindeki nuru keşfedebilmek için ne yapmalıdır?

*

Kendimizi böyle bir sorunun muhatabı sayarken, burada, "edep" teriminin aynı zamanda bir yöntem olarak kullanılması gerektiğini de aklımızda tutmaya çalıştığımızı söylemeliyiz. Edep harcıâlem anlayışın dışında (ki o anlayışa göre yalnızca nezaketli ve hürmetli davranış biçimini ifade ediyor) terimin asıl hedefi istihdaf edilerek bakıldığında, hakikati dosdoğru ortaya koymaktır. Edep, yalan karşısında hakikate sözcülük edecek tavra sahip çıkmaktır. Edep, ceberut yalan karşısında, sessiz hakikatin yanını tutmaktır. Kuzey Afrikalı bir bilgeden nakledilen şu cümle de, bu bakımdan çarpıcı bir gerçeği dile getiriyor: "Edep nedir bilir misiniz? Bedenden bir organın kesilmesi gerektiğinde acıtıp incitmemesi için kılıcınızı bilemek, keskinleştirmektir edep."

*

Fakat edep kavramının öteki yüzünü görmeden, onun bir yöntem olarak nasıl kullanılabileceğini kavramak imkân dâhiline girmez. Evliyaullahtan Muhammed-ül-Esfenci, amansız bir illete duçar olmuştur. Ona diyorlar ki: "Ey seyyidlerin seyyidi! Hak, bu belaya hedef olarak düşmanlarından kimseyi seçmiyor da, onu niçin senin gibi bir velisine veriyor?" O da şu cevabı veriyor: "Sus! Edep hatasına düşme! Bana ilahi ihsanların hazinesi gösterildi. Orada musibet ve beladan daha şerefli ve faziletli hiç bir nimete tesadüf etmedim. Bu hal, ben istediğim için oldu. Eğer sen, Tarsus'ta, bir dağdaki mağarada, illetlerin en büyüğüne uğrayıp da şükreden üstün zatı görseydin ne derdin? Onun vücudundaki deriler dökülüyor ve göz göz olan bedeninin her tarafından pıhtılar ve irinler akıyordu. Sinekler ve böcekler her tarafını noktalamışlardı. Bu zat, bütün gün bu hale dayanır ve hakikat kıblesine dönerek sabaha dek ibadet ederdi. Ya onu görseydin ne derdin?"

Böylece, edebin, biri, insanın kendi nefsine yönelik, öteki başkalarına yönelik iki veçhesinin bulunduğu anlaşılıyor. İnsanın kendine dönük veçhesiyle edep kendi kusurlarını bahane ederek yapması gereken işten (ve mesela ibadetinden) uzak durmamasını öngörüyor. Başkalarına yönelik olan yüzüyle de, başkalarındaki meziyeti (ve mesela onların kalbindeki nuru) görmeyi öngörüyor. Bu cümlelerin bizi, tasavvuftaki: "Herkes iyi, bir ben kötüyüm" anlayışına ulaştırabileceğini de umabiliriz. Ve belki de, edep tavrının aslı böyle bir cümlede içkin bulunmaktadır. Herkesin iyi, fakat yalnızca kendisinin kötü olduğuna kani olan birinin başkalarında kusur araması ve bulması imkân dışı kalır. Bilakis, böyle bir anlayışa ulaşan biri kendindeki eksiklikleri ve başkalarındaki meziyetleri görmeye çalışır: bu anlayış da, o kişinin boyuna kendisini düzeltmesinin yolunu açık tutar.

Ancak gene de, burada, edebin kendine özgü bir karşıtlık ilişkisiyle ilgili niteliğini göz ardı etmemek gerekiyor. İnsanın, boyuna kendi nefsindeki eksiklikleri görmesi, aslında eleştirel bir tavrın öne çıkmasını gerektiriyor. İşbu eleştirel tavır, öncelikle kişinin kendi nefsine yöneliyor, fakat bu, aynı eleştirel tavrın, hakikatin örtülerinden kurtarılması anlamında başkalarına yöneltilmesine engel olmuyor. Bilakis aynı eleştirel tavır, hakikatin açığa çıkartılmasına da yardımcı oluyor ve bu anlamda edep, kılıcın keskinleştirilmesini gerektiriyor.

*

Edep ile ahlâk arasındaki ilişkiye baktığımızda, bazen ahlaka aykırı sayılmayan bir durumun edebe uygun görülmediğine rastlanabilir. Belli bir davranış ahlaken aykırı telakki edilmeyebilir, fakat aynı hareket edep yönünden uygunsuz sayılabilir; bazen de bunun tersi bir durumla karşılaşılabilir: belli bir davranış ahlâkça uygun düşmeyebilir, fakat edeben uygun olabilir. Örnek: eve misafir gelmişken onun müsaadesini almadan, misafirin oturduğu odayı süpürmeye kalkışmanın ahlaka aykırı bir yanı yoktur, fakat bu hareket edebe uygun görülmez. İkinci duruma örnek, gene tasavvufta, büyüklerin emrinin edepten üstün olduğuna dair telakki tarzı içinde verilebilir. Büyük sayılan kişinin öyle bir emri vaki olabilir ki, bu emrin yerine getirilmesi zahiren edebe uygun görülmeyebilir, buna rağmen gene aynı edep tavrı o emrin yerine getirilmesini gerektirir. Faraza büyük sayılan kişi öğrencisine dese ki: "Gel başıma otur!" Bu emre uyulması öğrenci bakımından zahiren edebe aykırı görülür, fakat ortada, büyükten sadır olmuş bir emir bulunduğu için ona da uymak gerekir ve bu durumda edebe uygun olan hareket doğrudan emrin yerine getirilmesi olduğu için, emrin muhtevasına bakılmayarak söylenen şeyin gereği yerine getirilir. Böylece, bir büyüğün tepesine çıkmak kabilinden zahiren edebe uygun görülmeyen bir davranış tarzı, bir başka bakımdan edepli tavrın kendisi haline gelir. Buradaki edep tavrı, belli bir disiplinin sağlanması amacına matuf olarak bazı emirlerin tartışmasız biçimde yerine getirilmesini öngörüyor, diyebiliriz. Özellikle savaşta komutanın emirlerine tartışılmadan riayet edilmesi, o belli durumun gerektirdiği edep tavrının içinde mündemiçtir. İnsanlar bazen akıl erdiremedikleri emirlere de riayetkâr olma durumunda bulunurlar. Bunun böyle olmasını, bu özel durumun gerektirdiği edep tavrı belirler.

*

Milletinin başında bulunan bir lider için edep tavrı kendi milletinin kalbindeki nuru keşfetmektir, diyoruz. Bizim kendi milletimizin özel gerçekliğinde bu nurun, ona kimliğini veren din olgusunda keşfedilebileceğini söyleyebiliriz: din, yani İslâm. İslâm ıstılahında millet kelimesinin aynı zamanda din anlamına da geldiğini hatırlarsak, bu bağlamda din ve millet kelimelerinin nasıl birbirinin içinde mündemiç olduğu ve birbirini tamamladığı da anlaşılabilir olur. Bu anlamda, İslâm milletine lider olma mesabesinde bulunan birinin, kendi önderliğini ancak

milletinin arkasından giderek gerçekleştirebileceği ifade edilmiş oluyor. Ve burada aynı zamanda, kimin kimden büyük telakki edilmesi gereği de öne çıkıyor: lider denilen kişi kendisini milletinin üstünde mi tutuyor, yoksa milletini mi büyük sayıyor? Bu durum "el emri fevkal edeb" (emir edepten üstündür) düsturunun uygulanma istikametinin belirlenmesinde önem kazanacaktır. Batılı değer yargılarına ve düşünme biçimine göre ulaşılabilecek muhakeme tarzına çelişkili görünebilecek hususlar, İslâm milletinin gerçekliği ve onun kafa yapısı bakımından düşünüldüğünde, bu demektir ki, kim kimin hizmetinde bulunduğu noktasında (lider mi milletin hizmetinde, millet mi liderin), durum, berraklık kazanır.

Millete lider olma pozisyonunda bulunanlardan, milletlerinin kalbindeki nuru arayacakları yerde, kendi önyargılarını millete telkin etmeye çalışanlar görüldüğünde, bu zevatın edebin neresinde durduğunu anlamak da böylece kolaylaşmış olur.

Kendine Ait Tecrübe

Hukuk Fakültesinde hocalarımızdan Fransız asıllı biri kişilerin hakları üzerindeki tasarruflarından bahsederken Fransızlara mahsus bir latifeyi de konuşmasına katar ve: "Hiç kimse, dünyanın en güzel kadını bile, kendinden olandan fazlasını veremez" derdi.

Haklar için söylenebilen bu söz, fikirler için de geçerli olmalıdır. Kişi, ancak kendi sahip olduğu bir hak üzerinde tasarruf sahibi olduğu gibi, gene ancak kendi sahip olduğu fikir üzerinde tasarruf edebilir.

Karga ancak kendi tabiatında mevcut olan bir sesle ötebilir ve ancak kendi hançeresinin elverdiği sesleri çıkarabilir. Onu bülbül gibi ötmeye zorlamak, bülbül gibi ötmesi için eğitmeye çalışmak eğiticilerini hayal kırıklığına uğratacaktır.

İbni Haldun'un Mukaddime'sinde devlete şefkati ve merhameti öngören bir parça var: "Devlet zalim ve kötü olursa, bu devlet uyruk için zararlıdır, onları mahveder. Devletin iyiliği şefkat ve merhametli olmasıyladır. Hükümdar sert olup halkı şiddetli cezalara çarptırır ve ahalinin kimseye gözükmeyen suç ve kusurlarını arar ve sayar ise, ahali korku ve zillet içinde kalır, yalancılık, mekr (düzenbazlık) ve hile yoluna saparak bu cezalardan kurtulmak ister. Bunun bir sonucu olarak kötü huylar kazanırlar, basiret ve ahlakları bozulur, bunların, hükümdarlarını savaş alanlarında rezil edip bırakıp çekilip gittikleri çağlar da olur. Niyetlerin bozulmasıyla devletin korunması zaafa uğrar. Zulme ve şiddetli hallere katlanan bu uyruk, hükümdarlarını öldürebilirler. Devletin düzeni bozulur, nizam ve intizam ortadan kalkar..."[3]

Devletin uyruğu (tebaası) için şefkatli ve merhametli olmasının gereği günümüze ait bir söylem olmadığı gibi, İbni Haldun zamanında ortaya çıkmış bir olgu da değildir. İnsanların örgütlü biçimde bir arada yaşamalarından bu yana, örgüt üyelerinin, yöneticilerinden şefkatli ve merhametli davranmalarına dair talepleri de yükselmiştir. Bu doğrultuda muamelede bulunulması için telkinler, öneriler, tavsiyeler geliştirilmiştir. Ne var ki, bu tür telkin, öneri ve tavsiye de ancak tabiatında bu nitelikte haslet barındıran insanlar ve devletler nezdinde makes bulabilmektedir:

çünkü başka türlüsü zaten olayın tabiatına ters düşmeyi gerektirecektir. Tabiatında, yapısında şefkate, merhamete yer bulunmayan kimselerden ona uygun davranış göstermesini beklemek faydasız olduğu kadar, abes de olur.

İbni Haldun, muhatabının kim olduğunu biliyordu: onun muhatabı Müslümanların devleti ve Müslüman hükümdardı. Başka bir ifadeyle, İslâmî iradenin tecelli ettiği bir zemin üzerindeki idareye ve idarecilere hitap etmekteydi. Ama yapısında şefkate ve merhamete yer vermeyen, doğumu şefkat ve merhamet temeline dayanmayan ceberut yönetimlerin aynı tavsiyenin hedefini oluşturmayacağı belli olmalıdır. Çünkü kimsenin kendi elinde bulundurduğundan fazlasını vermeye güç yetiremeyeceğini biliyoruz.

*

Bu düşüncelerin kişisel düzlemdeki devamı şöyle şekillendirilebilir: kimseyi kendim gibi düşünmeye zorlayamam; ancak benim gibi düşünmek isteyenlere, kendi düşüncelerimi aktararak ipucu verebilirim. Öte yandan, benim ulaştığım bir doğru veya bir gerçeklik varsa, bu ipucundan hareket eden kimse aynı doğruya ve aynı gerçekliğe ulaşabilirse, bu sonuç onun çabasının ürünü olur ve ancak bu durumda ulaşılan düşünceler o kişi tarafından sahiplenilmeyi hak etmiş olur. Haklar gibi fikirler de ancak sahibi tarafından tasarruf edilebilir. Ezberlenmiş fikirler hafızları tarafından tasarruf edilemez, onların üzerinde değişiklik ve başka her türlü tasarruf ancak sahibi tarafından gerçekleştirilebilir. Kişi ancak nasıl malik olduğu haklar üzerinde bir tasarruf yetkisini haiz bulunuyorsa, gene ancak kendi öz malı olan fikir üzerinde tasarruf edebilir. Böylece herkesin Amerika'yı, kendi Amerikasını yeniden keşfetmesi gerektiğini ifade ediyoruz.

Ben kendi keşfettiğim Amerika'yı anlatıyorum, ama o Amerika'yı herkes bir kere de kendisi için keşfetsin diyorum. Çünkü ancak o takdirde o Amerika'yı tesahup edebileceğine inanıyorum. Ödünç alınmış (ariyet) nesneler üzerinde kişinin tasarruf hakkı nasıl sınırlı ise ve sınırlı kalmak zorundaysa, ödünç fikirlerle düşünen kimsenin de bu fikirler üzerindeki tasarruf kabiliyeti böylesine sınırlıdır, sınırlı kalır.

Amerika bir kere keşfedilmişse onun yeniden keşfedilmesi gerektiğini yersiz bulanlar çıkabilir. Ama dünyamızda öyle durumlarla karşılaşabiliyoruz ki, kâşifin kendisinin keşfinin farkında olmadığı, onun

keşfinin yeni bir olgu olduğunun anlaşılabilmesi için aynı kıtanın başkaları tarafından yeniden keşfedilmek zorunda kalındığı da, bir gerçek olarak dayatıyor. Amerika'nın Amerika olduğunun anlaşılması onun sonraki kâşiflerinin eseri olmuştur.

Benim burada söylediğim bir fikir varsa, o fikir, okuyucu tarafından yeniden keşfedilmelidir. Ancak bu yapılabildiği takdirde o fikir hedefine ulaşmış sayılabilir ve ancak o zaman o fikrin yeni bir sahibe ulaştığını söyleyebiliriz ve gene ancak o zaman o fikrin yeni sahibi tarafından tasarruf edilebilmesi mümkün olur. İnsan başkalarının fikrini öğrenebilir ve öğrendiğini başkalarına yansıtabilir. Ama o fikir üzerinde tasarrufta bulunabilmesi ona sahip olmakla mümkün kılınabilir. Belirlenmiş tedrisat programlarını uygulayan öğretmenlerin yaptığı, fikrin aktarılması olayıdır. Bu, zihnin mekanik biçimde çalışmasıyla gerçekleştirilebilir. Oysa aynı fikrin üzerinde tasarruf edebilmek için o fikri temellük etmek gerekir.

Böylece insanın ancak kendi tecrübe birikiminin eseri olduğunu ve ancak kendi mevcut birikimini yansıtabileceğini söyleyebiliriz sanıyorum: böylece onun ulaşabildiği her fikir, mevcut birikimi içinde yeniden şekillenebilecektir.

*

Tasavvufta "enel hak" sırrının anlaşılması da ancak kişisel tecrübe yolu ile mümkün olur. Şebüsterî, Gülşen-i Râz'ında şöyle söylüyor: "Enel hak, mutlak olarak sırları açığa vurmaktır, Hak'tan başka kim Enel hak diyebilir?/Âlemin zerreleri Mansur gibi Enel hak demektedir... Sen onları ister sarhoş say, ister mahmur!/Daima bu tesbihi çekip dururlar... hepsi de bu hakikatle vardır./Bunu kolayca anlamak istersen ‘Hiç bir şey yoktur ki, onu tesbih etmesin' ayetini oku!/Kendini sen de hallaç yapar, varlık pamuğunu atarsan Hallâc gibi bu sözü söylemeye başlarsın./Zan pamuğunu kulağından çıkar da tek ve her şeyi kahreden Tanrının sesini duy!/Sana Tanrıdan durmadan, dinlenmeden ses gelip durmada... kıyameti ne beklersin ki?/Eymen vadisine gir de o ağaç, sana da ‘Ben Tanrı'yım, Tanrı!' desin."

Hallacı Mansuru anlayabilmek için onun geçirdiği tecrübeyi kendi nefsinde yaşamış olmak gerekiyor. "Enel hak" sözünü ödünç alarak kullanmak (tasarruf etmek) isteyenler, bu sözün künhüne vakıf olmayı başaramayacakları için onu küfürle itham etmeye teşebbüs eder. Fakat bu

sözü anlamış görünmesine rağmen anlamadan kullanmak isteyen kimsenin de küfre girmesi mümkündür. Binaenaleyh "Enel hak" sözünün apaçık görünebilmesi ve kalb huzuruyla kabul edilebilmesi için Hallac'ın yaşadığı tecrübeden geçmek gerekiyor. Fakat herkes de bilir ki, bu ucuz bir tecrübe değildir. Bedeli ölüm de olabilir. Fakat gene de, öyle bir ölümle ölmektir ki, 32dökülen kan da "Enel hak" diye şekillenerek Mansur'un dediğine şahitlik etmeye hazır olduğunu gösterir.

Tekrar başa dönebiliriz: Kimse kendinden olandan fazlasını veremez. Fakat insanın kendinde olan ancak onun tecrübesiyle kendine mal ettiğidir. İnsanın kişisel tecrübesinden geçmeden dağarcığında yer alan birikim taklit veya ariyet nesne mesabesinde kalır. Ama biliniyor ki, ariyet nesne üzerinde tasarruf edilemez. Tasarruf edilebilecek ve bize de "Enel hak" sözünü çağırmayı sağlayacak olan şey bizim zatımıza ait olan tecrübemiz olabilir, başkası değil.

Anahtar

Müslüman bireyin, içinde yaşadığı İslâmdışı toplumsal/siyasal ortamın şartlarına bağlı kalarak onu İslâm'a dönüştüremeyeceğini ve bu yoldaki çabaların hüsranla sonuçlanacağını ileri süren birinin: "Peki ‘bu iş' nasıl gerçekleşecek? Benim ne yapmam gerekiyor?" sorusuyla karşılaşması mukadderdir.

Çünkü içinde yaşanılan İslâmdışı toplumsal/siyasal ortamın şartlarına bağlı kalınmayacaksa, bunun anlamı, diyelim ki, demokratik bir ortam söz konusuysa, onun öngördüğü şartların (dolayısıyla imkânların) da reddedilmesi anlamına gelecektir. Totaliter ve diktatoryal rejimlerin öngördüğü "imkânları" reddetmek, olaylara günün retoriği çerçevesinde bakan birisi için kolay görünebilir; fakat "demokratik imkânların" reddedilmesi sorunuyla karşılaşılınca bir yadırgama duygusuna düşülebilir. Oysa temelde, İslâmdışı olmak bakımından bir Müslüman indinde bir rejimin ötekinden farkı bulunmamak gerekir. Esasen İslâmdışı bir rejimin özgül şartlarına bağlı kalınarak onun İslâm'a dönüştürülmesinin mümkün olmadığı hususundaki iddiamız, son tahlilde, Müslümanı içine düşebileceği oportünist çözüm yollarından sakındırmak içindir. Bir demokratik dizgenin, diyelim ki bir Müslümana vaat edeceği mücadele aracı ve bu arada meselâ siyasal partiler marifetiyle sürdürülecek "iktidar oyunları", Müslüman için oyalanmaktan başka bir anlam taşımayacaktır. Çünkü bu araçlar, son tahlilde, Müslümanlar indinde demokrasinin meşruiyetini sağlayacak, fakat Müslümanların inisiyatifinde bir yönetimin kurulması yolunu açmayacaktır; bunun yerine, Müslümanların da, dizgenin (sistemin) bir parçası olmalarına müncer olacaktır. Bu itibarla Müslümanların her tür oportünist yola sapmalarının önlenmesi gerekli sayılmalıdır.

İşte tam bu noktada Müslüman birey, ister istemez: "Peki ben ne yapacağım?" sorusuyla karşılaşacaktır. Ben istiyorum ki, her Müslüman, münferiden bu soruyu kendisine yöneltsin! Çünkü çıkış noktası, insanların kendi kendilerine bu soruyu yöneltmeleriyle açığa çıkartılabilecektir.

Fakat daha fazla ilerlemeden şu hususu belirtmekte yarar var: "Peki bu iş nasıl gerçekleşecek? Ben ne yapmalıyım?" gibi soruları kendi nefsine yönelttikten sonra, bu soruların cevabını başkalarından bekleyen kimsenin

deterministik bir cevap talep ettiği anlaşılır. Deterministik tavır, Asr-ı Saadet'in kronolojik sırasını bizden tekrarlamamızı gerektirir. Meselâ İslâm'ın birinci dönemi olan Mekke hayatı ile Hicretten sonra Medine hayatını, birbirinden kategorik olarak ayırmamız isteneceği gibi; her iki sitedeki hayatın çeşitli safhalarını da birbirinden ayırmamız ve bu günkü hayatımıza o safhaların isterlerine göre çözümler bulmamız beklenecektir.

Oysa içinde yaşadığımız günde böyle bir beklentiyi haklı gösterecek bir sebep bulmamız mümkün olmayacaktır. Çünkü artık İslâm "tamamlanmıştır". Dolayısıyla kendimizi Mekke veya Medine dönemlerinden herhangi birinin, herhangi bir safhasında bulunuyormuşuz gibi varsaymamızın reel ve mantıkî bir temeli yoktur. Böylece, bu gün, şu anda, şimdi yaşamakta olan ben, kendimi, İslâm'ın vahyedilmekte olduğu bir zamanın içinde düşünerek, henüz faiz yasağı gelmemiştir, öyleyse faizle iştigal edebilirim veya henüz cuma namazı farzı gelmemiştir, cuma namazı kılmayabilirim deme hakkına sahip olamam. İslâm'ın şartları tümüyle tamamlanmıştır; bu noktadan geriye dönmeye ve yalancı benzetmelerle oyalanmaya imkân bırakılmamıştır. Benim için reel olan tek şey, şu an içinde yaşadığım toplumsal/siyasal ortamın şartlarıdır. Bana düşense, İslâmdışı şartları İslâm'ın terimlerine dönüştürmek değil, fakat bu şartları bertaraf ederek İslâm'ı yeniden kendi hayatımda (ve sonuçta tüm toplum hayatında) yaşanır hale getirmektir. İşte bu yüzden İslâm'ın, içinde yaşadığımız ortamın gerçek şartlarından fışkıracağını söyleyebilmekteyiz.

Böylece şu hususun altını çizdiğimizi sanıyorum: İslâm'ın yeniden hayat sahnesine girmesi ve onun yaşanabilir hale gelmesi, birey olarak benim sorumluluk alanım içine düşmektedir. Burada yapabileceğim şey, birey olarak İslâm'ı bizzat yaşamam ve toplum için de İslâm'a doğru onların önünü açabilecek bir etkinlik göstermem olacaktır.

Benim kendi kişisel hayatımda İslâm'ı bir başına yürürlüğe koymam halinde kısa zamanda şu gerçekle burun buruna gelmem kaçınılmaz halde ortaya çıkar: İslâm'ı bireysel ve kişisel olarak yaşamak gerekli ise de, yeterli değildir! Çünkü İslâm'ın ibadete taalluk eden amellerinde bile bazı amellerin yerine getirilmesi, başkalarının varlığını gerekli kılar. Meselâ namazı tek başınıza kılabilirsiniz ama zekâtı nasıl ödeyeceksiniz? Kaldı ki, insanların toplu halde yaşama mecburiyetleri, İslâm'ın da cemaat halinde yaşanılmasını zorunlu kılmaktadır.

Toplu halde (cemaat halinde) yaşama zorunluluğu, bütün Müslümanların önünü açmayı sağlayacak tedbirler düşünmemi dayatıyor. İslâm, başka dinlerden farklı olarak insan için bütünüyle bir riyazet yaşantısı öngörmediğinden, onun bireysel olarak yaşanması da yeterli sayılmayacaktır. Hatta başka dinlerde, insanların öteki bütün insanlardan kendilerini yalıtarak eriştikleri bazı marifetler İslâm'da makbul tutulmamıştır. Meselâ Hint kökenli tarikatlardan Yogacılıkta, yogacı, duyu, düşünce, soluk almak ve yürek işleyişi gibi fizik ve psişik bütün yetileriyle ilgisini kesmeye çalışarak fiilen bütün dünyalılardan sıyrılmış bir varlık, bir tümvarlık olarak gerçekleşmek ister.[4] Yogacı böylece, bireysel varlığını yok edip kendi iç derinliğindeki tümvarlığı gerçekleştirmek amacını güder, tikelden genele ulaşarak mutluluğu elde ettiğine inanır. Bu yoldan kişisel olarak belki bazı marifetler elde etmek mümkün olabilir. Fakat İslâm, insanların birbirlerinden yalıtılmış olarak gerçekleştirecekleri marifetlere itibar etmez. Nitekim İmam-ı Rabbani'nin Hint fakirlerinin de riyazet yoluyla bazı marifetler gösterebileceğini, fakat bu marifetlerin onlardaki benlik duygusunu törpülemesi gerekirken tersine nefsaniyetlerini keskinleştirdiğini söylediği bilinmektedir. Aynı şekilde A. Geylânî'nin de: "Bir kimseyi uçarken görsen bile itibar etme, onun amellerine bak; amelleri şeriata uygun düşüyor mu!" dediği bilinmektedir.

Böylece İslâm'da insanların riyazet yoluyla ve bir başlarına elde edebilecekleri marifetlere itibar edilmediği ifade edilmiş olmaktadır. Nitekim tasavvuf yaşantısı insanların sürekli inzivaya çekilmesi, sürekli riyazet halinde yaşaması anlamını taşımamaktadır. Tasavvuf Müslümanın gündelik yaşantısının bir parçasıdır. Hatta burada kullanılan "parçasıdır" sözü bile yanlış anlamalara yol açabilir. Bu kelime "yama" anlamına çekilebileceği için sakıncalı görülebilir. Tasavvuf Müslümanın gündelik hayatının içinde kendiliğinden ifa edilen bir hayat tarzıdır, demek daha uygun düşebilir.

Bir Müslümanın gündelik hayatını yaşarken karşılaşabileceği güçlüklerin ne olduğu sorulduğunda akla gelebilecek hususların başında belki de, İslâm hakkında yerleşmiş yanlış kanaatler gelecektir. Bu yanlış kanaatlerin birisi de, tasavvufun, şeriattan kopuk bir hayat tarzı öngördüğünün varsayılmasıdır. Oysa tasavvuf şeriatsız yaşanmaz. Nasıl ki, şeriat da tasavvufsuz mümkün olmaz.

Bazılarının, şeriatı, İslâm'ın gündelik hayatımızı ilgilendiren kurallarından ibaret saydığı anlaşılmaktadır. Muamelatı ilgilendiren şer'i kaidelerin tümü (hukuk, iktisat vb.) İslâm'ın şeriatıdır diye tanımlanabilmektedir. Bu tanım, aslında, şeriatı ruhundan kopartarak tanımlamanın bir çeşididir. Şeriat Kur'an'ın ve Sünnet'in tümüdür; Kur'an'ın ve Sünnet'in, açık veya örtük olarak söylediklerinin tümü... Böylece İslâm'ın şeriatını onun sadece lafzına indirgemiş olmuyoruz, onu ruhuyla (esprit) birlikte bir bütün kabul ediyoruz.

Şeriatı, lafzıyla ve ruhuyla bir bütün kabul etmenin pratik sonuçları var. Şöyle ki, onu, ruhundan yalıtarak uygulamak, İslâm'ı uygulama anlamıyla örtüşmeyecektir. Muselâ İslâm hukukuna göre yönetilmeyen bir ülkede, kadınların başlarını örtmelerine müsaade edilse; hırsızlık, cinayet vb. suçlara İslâm'ın öngördüğü müeyyideler uygulansa; medenî hukuk alanında insanlar kendi aralarında İslâm hukukunu uygulamaya karar verseler; fakat bütün bu uygulamalar Allah rızası için değil de, insanların çıkarları öyle gerektirdiği için yerine getiriliyor olsa, orada, İslâm'ın (veya şeriatın) uygulanmakta olduğunu söyleyebilecek miyiz?

Böyle bir uygulamaya "İslâmî'dir" diyemiyorsak, bu uygulamada gördüğümüz eksiklik nedir? O eksiklik, Müslümanca iradedir. Yani bu uygulamaların Allah'ın rızası için değil ve fakat insanların kendi çıkarı için uygulanmış olması söz konusu eksikliği tazammun ediyor. Demek ki, şeriatı ruhundan yalıtarak uygulamak İslâm indinden, İslâmî uygulama bakımından anlam taşımamaktadır. Şeriatın uygulanması, onun öngördüğü hususların sureta yerine getirilmesinden ibaret değildir; bu uygulamanın şeriatın (İslâm'ın) ruhuyla birlikte olması gerekmektedir. Dahası da var: şeriatın uygulanması, suç işleyenlere şerî müeyyidelerin uygulanmasından veya medenî veya siyasî konularda şeriatın öngördüğün kuralların yerine getirilmesinden fazla bir şeydir. Eğer sözü geçen kurallar, şeriatın ruhu kaale alınmaksızın uygulanırsa, adaletin ifası yerine belki zulüm ika edilmiş olur. Çünkü şeriatın uygulanması demek öncelikle, insanların, kendilerine müeyyide uygulanacak durumdan sakınacakları bir hukuk ve toplum düzeninde yaşamalarını sağlamak anlamına gelir. Böyle bir yaşama ortamı sağlanmadan şeriatın müeyyidelerini uygulamanın şerî yönden anlamı olmayacağını bu bağlamda ileri sürüyoruz.

Dolayısıyla, insanların Müslümanca amaçları ve Müslümanca iradeleri mevcut olmaksızın demokratik kanallarla iktidara gelen bir siyasî partinin uygulayacağı şeri hükümlerin ne ölçüde İslâmî bir mahiyet taşıyabileceği bir soru konusu olarak karşımıza çıkacaktır.

Bu mülahazalarla sanıyorum şu görüşü ortaya koymanın zeminini hazırlamış olduk: bir ülkede İslâm hukukunu uygulamaya hazır insanlar mevcut olmadıkça orada mücerret İslâm'ın hükümleri uygulamaya konulmuş olsa bile, bu durum İslâmî bir anlam ifade etmeyecektir.

Günümüz Müslüman bireyi bu gerçeği göz önünde tutarak İslâm'ın lafzıyla ve ruhuyla uygulanmasını sağlayabilecek bir hayat tarzını özel yaşantısında gerçekleştirmeyi düşünebilir. Tasavvuf, tekraren söylemiş olalım, bazılarının sandığı gibi, mücerret bir mistik yaşantı değildir. İslâm'ın şartları, ancak amentünün şartlarıyla bir arada bulunduğunda kendi bütünlüğünü koruyabilir. Ruhsuz bir şeriat tek başına anlamsız olduğu gibi, şeriatsız bir mistik yaşantı (buna artık tasavvuf dememiz mümkün olmadığı için mistik yaşantı diyoruz) da anlamsız kalır.

Tasavvuf yoluyla hem birey olarak Müslümanın önünü açacak, hem başka Müslümanların önünün açılmasını sağlayacak bir anahtarın elde edilebileceğini düşünüyorum.

Tasavvufî Yaşantı

İslâm, din olarak insanın yaşaması için Cenabı Allah tarafından Resul(ler)i marifetiyle insanlara gönderilmiştir. İslâm'ın yaşanması, zahiren ve batınen yaşanması, onun hayata geçirilmesi anlamını tazammun eder.

Ancak zahirî ve batınî yaşantı biçimi, her ne kadar iki farklı yaşantı gibi telakki edilebilirse de, aslında, bir ve aynı yaşantının iki farklı veçhesini ifade etmekten başka bir şey değildir. Bu yaşantının zahirî ve batınî olarak ikiye ayrılması sadece anlaşılmada kolaylık sağlamaya matuftur. Yoksa İslâmî yaşantı bir ve tek, aynı yaşantı biçimidir.

İslâm şeriatı, insanların bu dünyadaki muamelelerini hangi kurallara göre düzenleyeceklerini gösterir. Şeriatın iki temel kaynağı var: Kitap (Kur'an) ve Sünnet. Ayrıca Kitap'ta ve Sünnet'te bulunmayan ve fakat hayatın çeşitli zorunluluklarına cevap vermek üzere ve adı geçen kaynaklara dayanılarak sonrakilerin içtihatlarıyla konulmuş hükümler de vardır: İcma-ı Ümmet ve Kıyas-ı fukaha. Bu dört kaynak İslâm hukukunu (fıkhını) meydana getirir.

İslâm'ın temel ilkeleri sayılan kelime-i şehadet, namaz, oruç, zekât, hac, şeriatça veya daha geniş bir kapsamda söylersek fıkıhça belirtilen usullere göre ifa edilir. İslâm'ın yaşanması, tanımı icabı, başka türlü mümkün değildir. Mümkün olmadığı gibi mubah da değildir. İslâm'ın ilkeleri ancak şeriat tarafından öngörülmüş usuller dairesinde yerine getirilebilir.

Ne var ki, İslâm'ın ilkelerinin şeriat tarafından belirlenen usuller muvacehesinde ve sırf onların zahirine uyularak yerine getirilmek suretiyle, İslâm, Müslümanın hayatına geçirilmiş sayılır mı? Başka bir deyişle, Müslüman, İslâm'ın ilkeleri olarak belirlenen ibadetleri yerine getirmek suretiyle Müslümanca bir yaşantıya ulaşmış olur mu? Yoksa bu ilkelerin hayata geçirilmesini sağlamak için onun yapması gereken veya uyması gereken başka "şartlar" da var mıdır?

Kuşkusuz, İslâm'ı, onun imana ilişkin ilkelerinden kopartarak kavramaya çalışmak yersiz olur. İslâm'ın şer'an yaşanması gereken ilkeleri, onun imana ilişkin ilkeleriyle bütünleştirilerek ele alındığında İslâm'ın dünyası tamamlanmış olur. İmana ilişkin ilkelerse Allah'a, meleklerine, kitaplarına, resullerine, hayrın ve şerrin Allah'tan olduğuna ve öldükten sonra dirilmeye

inanmakla belirlenmiştir. Böylece namaz, oruç, zekât ve hac ibadetlerinin yerine getirilmiş olması, kişinin, imana ilişkin ilkeleri tasdik etmesi şartına bağlanmıştır. İmansız ibadet abes olduğu gibi, ibadetsiz iman da boş (karşılıksız) sayılır.

İmdi, bu suretle, şeriatın ilkeleriyle imanın ilkelerinin bütünleştirilmesi gerektiğini söylemiş oluyoruz. İbadetlerin (namaz, oruç, zekât, hac) insanları kötülüklerden koruyacağı bildirilmektedir. Bu ibadetleri yerine getirmekle birlikte kötülüklerden sakınmayan (ve sakınmasını beceremeyen) birisinin durumu nasıl açıklanmalı? Bu durumda sorumluluğu kişiyi kötülükten sakındırmayı başaramayan ibadetlere mi yüklememiz gerekiyor, yoksa kişinin sözü geçen ibadetlerin hakkını veremediğini mi iddia etmemiz gerekiyor? İbadetlerin, kişiyi kötülükten koruyacağına dair hükümde, tanımı gereği tereddüt söz konusu olmayacağına göre, sorumluluğu kişinin fiiline yüklememiz gerekecektir.

Bu durumda da ibadetlerin hakkını vermenin ne demek olduğu ve ibadetlerin hakkının nasıl verileceği sorusu ile karşılaşılır. Fakat bu soru cevabını kendi içinde saklamaktadır: ibadet, kişiyi kötülükten sakındırabilmişse hakkı yerine getirilmiş olur.

Demek ki, ibadet(ler)in, kişi üzerinde bir hakkı bulunduğunu söylemiş oluyoruz. İbadetlerin, kişi üzerindeki hakkı, kişinin kötülüklerden sakınmasıdır. İbadet eden kişi, kötülüklerden sakınma vecibesini de yüklenmiş olmaktadır. Bu nasıl gerçekleşir?

İbadetin, bir nihai gayesi olmalıdır ki, bu nihai gaye istikametinde, kişi ibadetin gerektirdiği nitelikle donatılabilsin. Öyleyse ibadetin nihai gayesi nedir?

İbadetin nihai gayesi, kendisine ibadet edilmesini hükmeden Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmak biçiminde ifade edilebilir. Allah'ın Resulü (sav), Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmıştır. O'nun ümmetine düşen de O'nun yolunda yürümektir. Yani müminler, hem bizatihi Cenab-ı Allah'ın muradı gereği O'nun ahlâkı ile ahlâklanmak, hem de sünnete ittiba yönünden Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmak yükümlülüğü ile karşı karşıya bulunmaktadır.

İşte ibadet (yani şeriat), kişinin, Resulullah (sav)ın ve o dolayımdan geçerek Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmasının yolunu açıyor. Ne var ki takva,

kişiyi sadece farz ibadetlerin edası ile yetinmekle bırakmıyor. Takva, kişiyi, şeriatın asgari emir ve yasaklarının üstüne çıkmaya, daha "fazlasını" yapmaya ve bunları kendi kendine yapmaya yöneltiyor. Allah, haramlardan kaçınmayı emretmişse, takva mubahlara (ruhsatlara) başvurmaktan kaçınmayı da teşvik ediyor. Kişi, bu suretle kul olduğunun, kul olma idrakinin yüce bir mertebe olduğunun bilincine ulaşabilmenin yolu üzerinde duruyor. Bu yol üzerinde duran kişi "kendini bilme"nin sırrını açabilecek anahtarların da eline verilmiş olduğunu hissetmeye başlıyor.

Elbette kendini bilen rabbini bilir. Ve dönüşerek rabbini bilen kendini bilmeye başlar.

İbadetlerin bir adı da "zikir"dir. Ne var ki zikir, şeriatça öngörülen ibadetlerden ibaret değildir. Şeriatça öngörülen namaz, oruç vb. zikrin bir kısmını teşkil eder. Zikir, öngörülmüş olan bu ibadetlerden başka yollarla da yerine getirilebilir. İbadetler nasıl ki, biçimsel olarak ancak öngörülen biçimler içinde eda edilmek gerekiyorsa öteki zikirler de ancak öngörülen biçimler içinde yerine getirilmek gerekir; yani diğer zikir biçimleri de, kişinin keyfine göre ifa edilemez. Zikrin biçimi, o zikrin yolunu (tarikini) de belirlemiş olur. Binaenaleyh kişinin, o zikri nasıl eda etmesi gerektiğini o işi bilen birinden (şeyh) talim etmesi gerekmektedir.

Zikir, kişinin Allah Resulü (sav)'nün ve o dolayımdan geçerek Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmasının yolunu açar, dedik. Bu da şöyle gerçekleşiyor: zikir üzerinde bulunan kişi, sürekli Allah'ı ve Resulünü (sav)'nü zikrederken (yani onları anarken), onların belirlediği buyrukları ve yasakları kendi hayatının tabiatı haline getirir. Sürekli Allah'ın Resulü'nü anan kimse, onun yapıp etmelerini (sünneti) kendi hayatına geçirmeye başlar. Başka bir deyişle sünnetle "rabıta" kurar. Kendi hayatına Allah Resulü'nün sünnetini geçirmiş olan kimse, aynı zamanda O'nun ahlâkı ile de ahlâklanmış olur. Allah'ın ve Resulü'nün ahlâkı ile ahlâklanmış olan kimse için artık Onların rızasını gütmekten başka bir amaç kalmaz. O kişi, artık dua ve niyazında da, ancak ve ancak Allah'ın istediğini ister. Allah'ın isteği ise O'nun "Ol!" emriyle gerçekleşiverir. Nebiler için mucizenin, öteki kullar için kerametin anlamı da, zaten kendi iradesini Allah'ın iradesiyle bütünleştirme olarak açıklamanın ipucunu verir bize.

Böylece tasavvufun şeriatın içinde bulunduğunu; şeriata uygun yaşamanın aynı zamanda tasavvufî yaşama ile eşanlam taşıdığını; tasavvufî yaşantı ile

şer'î yaşantının birbirinden kopuk iki yaşantı biçimi olmadığını ve olamayacağını söylemiş oluyoruz.[5]

Çile

İnsana ilişkin o kadim gerçekliği şimdi bir kez daha hatırlamamız gerekiyor sanıyorum. Çünkü bütün mesele o kadim gerçekliğin odağında akışıyor: insanın özgürlüğü! Onun bağımsızca karar verme ve onu uygulama edimi! İnsan özgürlüğünün onun siyasal yaşamından başlayarak günlük, gündelik hesap ilişkilerine değin uzanan bir yığın tecellisiyle her an burun buruna gelebiliriz. Onun dışa dönük yaşantısının bu dışavurumlarının her birinde de, onun ne ölçüde bağımsız ve özgür davrandığını sorgulayabiliriz. Acaba her defasında kişinin gerçekten kendi özgür ve bağımsız iradesiyle mi davrandığını, yoksa başkalarını gözeterek (onların hatırı için mi) öyle davrandığını sorgulayabiliriz. Buna hakkımız var. Çünkü insanın, kendini özgür hissettiği ve öyle davrandığını sandığı bir anda bile, aslında, başkalarının etkisinden ne ölçüde kurtulabildiği daima bir soru konusu edilebilir. Durum, üzerinde durmaya değer bir özellik taşıyor. Çünkü o (insan), kendi ediminin vebalini (sorumluluğunu) taşıma istidadıyla, dolayısıyla sorumluluğu taşıma zorunluluğuyla yaratılmıştır. O, edimlerini başkalarının etkisiyle oluşturduğunu, dolayısıyla sorumluluğun başkalarına ait olduğunu söyleyerek işin içinden sıyrılamaz. O, eğri ve doğru, verdiği kararların ve o istikamette attığı adımların sorumluluğunu taşımak zorundadır. Öyleyse, insanın, kâmil bir insan olarak, bu demektir ki, yaptığı işlerin sorumluluğuna katlanma bilinci içinde davranması gerektiğini ondan beklediğimizi söylüyoruz demektir.

Durum böyleyse, yani insan ancak kâmil bir insan olduğunda sorumluluğunun bilincini taşıyabilecek bir katmana ulaşabiliyorsa, ona kemal yolunu açacak şifrenin de verilmiş olması gerekir. İnsan ancak o vetireden geçmek suretiyle insan olmanın hakkını kazanabilir. Gerçi kâmil olmayan biri de, sırf "reşit" sayıldığı için edimlerinden sorumlu tutulabilir. Ama burada, kişinin kendi kendini sorumlu tuttuğu halle, onun hukuken başkaları tarafından sorumlu tutulabildiği halleri birbirinden ayırmamız gerekiyor. Kâmil kişi, başkalarının kendisini sorumlu tutmadığı durumlarda da kendini sorumlu tutabilir veya başkalarının onu sorumlu tuttuğu bir durumda, o kendi sorumluluğunun sınırını belirleyebilir. Ama bu değerlendirmenin yapılabilmesi için, ilkin kemal katmanına ulaşabilmiş olmak gerekiyor. Oraya nasıl ulaşılabilir? Evet, işte bütün mesele...

İnsan, bedensel ihtiyaçları sferinde düşünüldüğünde onun hayvandan farkı yoktur. Ama insanda aynı zamanda irade vardır. İnsan, iradesini kullanarak edimlerini meydana getirir. Bu irade, tümüyle bedensel ihtiyaçların karşılanması zımnında kullanılıyorsa, bu demektir ki, irade, içgüdü haline dönüşmüş bulunuyorsa, burada, gene insanın hayvansal niteliği öne çıkmış olur. Ama irade, insanca yönetilebiliyorsa, işte orada, insanın insan olma niteliği de öne çıkmış olur. Ama insanın, iradesini insanca bir yolda kullanabilmesi ona doğuştan verilmiş değildir. Ona doğuştan verilmiş olan şey, yalnızca, bu iradesini insanca kullanabilme istidadıdır. İnsana, bu istidat verilmiştir, ama o, insan olma haysiyetiyle, gene de, o istidadının gereğini yerine getirip getirmeme hususunda muhayyer bırakılmıştır. Dinde zorlama olmayacağına dair hüküm işte burada yeniden bir geçerlik alanı kazanıyor. Resuller ve nebiler tarafından tebliğ edilen ilahî vahyin muhatabı bütün insanlardır, ama onu tebellüğ etmek, tebellüğ ettikten sonra da gereğini yerine getirmek kişilerin ihtiyarına bırakılmıştır. İnsan olmanın sorumluluğunu ve yükümlülüğünü taşımak isteyenler, kendilerini, tebellüğ ettikleri ilâhî vahyin muhtevasını yerine getirmeye hazır bulurlar. Ne var ki, onun gereğini yerine getirmek, vahyin yalnızca zahirine uymuş olmakla bitmiyor. Vahyin derununa, onun iç anlamına da nüfuz etmek gerekiyor. Ama biri olmadan ötekine yol bulmanın imkânı da bulunmuyor. Bütün bunlar, bir Müslümanın gündelik hayatında uyguladığı, onun belki farkına bile varmadan uyguladığı birer çile vetiresidir.

Müslümanın gündelik namazını kılması, orucunu tutması, zekâtını vermesi, hacca gitmesi.. bütün bunlar, bir Müslümanın kendiliğinden ifa ettiği birer çile sürecidir. Ne var ki, bunlarla yetinilmemesi gerektiği söyleniyor. Bütün bu edimler (ibadetler) onların anlamına nüfuz etmeden de yerine getirilebilir.

Haramlardan kaçınmak bir çiledir. Ama çilenin belki en aşağı katmanıdır. Yeterinden fazla olandan kaçınmak da bir çiledir; bu da belki mertebede ikinci katmanda yer alır. Ve Allah'tan başka her şeyden vazgeçmek bir çiledir; bu da çilenin üst sırasında konumlanır.

İmdi, burada birer ibare halinde söylenen bu vazgeçişlerin, söylendiği kadar kolay olmadığı ve kolaylıkla yerine getirilemediği bellidir. Bu çilelerin yerine getirilebilmesi, insanın belli bir eğitimden geçmesiyle bağlantılıdır. O eğitimden geçmeyenlerin (ki o eğitimin kendisi de bir çile

işidir), bu vazgeçişleri uygulayabilmesi de imkân harici kalır. Çünkü insanın, ilkin kendi bağımsızlığını kazanması gerekiyor. Bağımsızlığı kazanmak, insanın, hayvanî yüklerinden kurtulabilmesiyle imkân dâhiline girer. Böylece, insanın kendi kendinden bağımsızlık kazanması gerektiğini söylüyoruz. Doğuştan emmare sıfatıyla vücut bulan insan, tümüyle eğitimsiz bırakıldığında bu sıfatıyla hayvansal bir ömür sürebilir. Ancak eğitimle (daha özeldeki terimi kullanırsak çile ile) o, levvame, mülhime, mutmainne, raziye, marziye mertebelerini aşar ve nihayet kâmil insanın makamı olan safiyye sıfatına ulaşır. İnsan, ilk kez levvame mertebesinde kendini idrak etmeye, kendi aczini fark etmeye ve böylece kendini kınamaya başlar. Raziye ve marziye makamlarında kendisinin Allah'tan ve Allah'ın da kendisinden razı olduğu bir konuma ulaşır. Safiyye niteliğini kazandığı durakta, kendi iradesini Allah'ın iradesiyle özdeşleştirmiş olur. Bu konumda artık, o, Allah'ın talep ettiğinden başka bir şeyi talep etmez hale gelir. İnsan oluşun en üstün mertebesi, nazarî olarak da, bundan daha yukarıya çıkabileceği bir makam bulamaz. İnsanların çilehanelerde, itikâf hücrelerinde, uzlet mağaralarında katlandığı çilelerin tümü, bu makama ulaşabilmeyi hedefliyor. İnsan, çünkü ancak orada, saf insan haline geliyor: o durakta, nefsini öldürmeden ona hâkim olmanın marifetini elde edebiliyor, bu demektir ki, ölmeden önce ölebilmenin çilesini tadarak oraya ulaşabiliyor ve orada kalabiliyor.

Yeşil Örümcek, Akrep ya da

Ölmeden Önce Ölmek

Cenab-ı Allah sadece insanlara ve memeli, memesiz, omurgalı, omurgasız hayvanlara değil, böceklere de muhtaç oldukları gıdayı temin ve tehlikelere karşı kendilerini savunma ve nesillerini devam ettirebilme hususunda uzuvlar, içgüdüler ve başka çeşit kabiliyetler ihsan etmiştir.

Klubiyanid (clubianid) denilen yeşil renkli bir örümcek, tehlike karşısında tamamiyle ölmüş gibi hareketsiz kalarak kendini savunuyor. Bu böcek, tehlike hissedince bir çimenin yanında hareketsiz duruyor. Bu durumdayken onu harekete geçirmek için ne yapılsa faydasız kalıyor. Dürtseler, bir bacağını koparsalar bile böceği kıpırdatamıyorlar. Memeli hayvanlardan bir tür tilki (canis azarae) de tehlike görünce ölmüş gibi bir vaziyet alıyor, hiç kımıldamıyor. Vurulsa, hatta bir yeri kesilse de hayat alameti göstermiyor.

Başka bazı böceklerse, tehlike anında dövüşmeyi tercih ediyor. Bağdat'ta yaşayan bir örümcek, galeod (galaedos araba), kendinden daha kuvvetli ve özellikle zehirli müthiş bir silahı olan akreplerle, zekâya bağlı gibi görünen hareketler sayesinde başarıyla mücadele edebiliyor. Bu iki hayvan karşı karşıya gelince hemen hücum ve savunma tertiplerini alıyorlar. Akrep kuyruğunu kaldırıyor, zehirli iğnesini sokmak için uygun bir durumda tutuyor, kıskaçlarını her ihtimale karşı hazır bulunduruyor. Örümcek, palplerini önüne doğru uzatıyor ve gelecek darbelere karşı savunmaya hazır duruyor. Akrep bir kaç defa atılıyor. Örümcek zamanında çekiliyor, gerektiğinde ilerliyor, kuvvetle düşmanının hücumlarını boşa çıkarıyor. Nihayet kendi usulünü tatbik zamanı gelince, akrebin etrafında dönmeye başlıyor ve arka tarafına geçmeye uğraşıyor. Bir fırsatta atılıyor, akrebin kuyruğunu tam zehirli iğnenin altından yakalıyor ve bir daha bırakmıyor. Akrep, örümceği atmak için bütün gayretini sarf ediyor, bacaklarıyla parçalamaya çalışıyor. Örümcek bunları hiç önemsemiyor. Kendi işiyle meşgul oluyor. Nihayet akrebin kuyruğunu tam iğnesinin altından ağzıyla eziyor ve koparıyor. O andan itibaren galebe, stratejisi kuvvetli olan örümceğindir. Akrebin en kuvvetli silahı neresi olduğunu belki sırf grizesiyle, yani Allah'ın ona doğuştan verdiği bir bilgi (güdü) ile tayin ediyor. Ancak kavgadaki başarısını zamanında ve yerinde hareketleriyle sağlıyor. Bunların kaynağı, zekâya benzer bir kabiliyettir. Bu kavga, küçük

bir hayvan için bile kabiliyetlerini kullanabilme maharetinin önemini gösteriyor. Kuvvet ve kudretçe daha üstün olan ve zehirli iğne gibi mükemmel bir silahı bulunan akrebe karşı, zayıf ve donanımsız olan örümceğin üstün gelmesi, onun kabiliyetlerini ve istidatlarını yerinde ve zamanında kullanabilmesiyle izah edilebilir.[6]

İmdi, insanın istidatlarının ve kabiliyetlerinin hayvanlarda ve böceklerde olduğu gibi yalnızca bir yönlü ve sabit olmadığını hatırlamanın tam sırasıdır. Bilakis, insan, çok yönlü ve kazanılabilen kabiliyet ve istidada sahiptir. Kazanabilme yetisi, bizzat bu kabiliyetlerin ve istidatların bünyesinde mündemiçtir. Bu özelliği dolayısıyla insan hayata karşı ve hayatın içinde sürdürdüğü mücadelesinde hem yeşil örümceğin hareketsiz kalma (ölmeden önce ölme durumu), hem Bağdat örümceğinin mücadele stratejisini kullanabilir. Bu tavır alışlar insan olmanın özelliği olarak ortaya çıkıyor. Bu tavır alışlar sabitlik göstermiyor. Ölmeden önce ölebilme istidadına sahip bulunan insan, bu istidadını kullanarak hayat karşısında mücadele stratejisi geliştirme imkânını da elde edebiliyor.

Nietzsche, Kant'ın erdem (ahlâk) anlayışını eleştirirken şöyle söylüyordu: "Bir erdem, kendi buluşumuz, kendi kişisel, özel gereksinmemiz ve gerekirliğimiz olmak zorundadır: başka her türlü anlamda, bir tehlikeden başka bir şey değildir. Yaşamımızın belirlemediği bir şey ona zarar verir."[7] Hayatımızın belirlemediği şey.. Nietzsche, burada, Kant'ın soyut ödev anlayışına çatıyor. Burada onun haklılığını tartışmıyorum. Ancak şu anda içinde bulunduğumuz kesitte, Nietzsche'nin, sabit, kategorik ve soyut bir ödev kavramından yola çıkarak hayatın esnek veçheleri karşısında insanın ayakta kalamayacağını söylerken bir haklılık payı taşıdığı kanısında olduğumu söylemeliyim. Ancak bu, belki onun çıkardığı sonucu, yani bir bakıma başıboşluğun haklılığını kabul etmemizi de sonuçlamıyor. İslâm, burada, işte bir kere daha, tam olması gereken yerde dengeyi kuruyor: ölmeden önce ölmenin getirdiği kazanımlarla, hayatın içinde ve hayata karşı mücadele zeminini insanın kendi çabasıyla kurabileceği hususundaki imkân.. bu imkân, insanın mevcut istidadının ve kabiliyetinin yerinde kullanılmasıyla ortaya çıkartılıyor: bu imkândan istifade edebilmekse, gene aynı kabiliyetin ve aynı istidadın bünyesinde içkin bulunuyor.

Teslimiyete Ulaşan Özgürlük

> "Ey Âdem! Sen ve eşin cennette yerleşin, orada olandan istediğiniz şeyi bol bol yiyin, yalnız şu ağaca yaklaşmayın; yoksa zalimlerden olursunuz" dedik. (Kur'an, II/35).

İnsanı başka canlılardan ayıran özelliklerden biri de, kendisinin ne olduğunu merak etmesidir. İnsan, kendisinin ne olduğunu, nerden gelip nereye gittiğini merak ediyor. Böylece kendisini çeşitli görüngülere göre çeşitli biçimlerde sınıflıyor, kendini bir yerlere yerleştiriyor ve kendisine bir de o yerden bakmayı deniyor. Ama her seferinde, insan, kendini, son tahlilde eyleyen bir varlık olarak belirliyor. Kuşkusuz başka canlılar da hareket ediyor, hayvan kısmı da, uçsuz bucaksız bozkırların ortasında bir o yana, bir bu yana koşup durur; otobur türünden olanlar otlanır, etobur olanlar avlanır ve böylece hayatlarını sürdürürler. Ama bir hayvan için yiyeceğini bilinçli biçimde seçmesi diye bir olay söz konusu değildir. Hayvan, fıtratının gerektirdiği şey her ne ise onu yemekten başka bir seçeneği kullanma yetisiyle donatılmış değildir. Kendisine zarar verecek bir yiyeceğe o kendiliğinden yaklaşmaz. Ama insan, yalnızca kendisine yarayışlı olanla değil, her şeyle ilgilenir, her şeyi merak eder.

Bir rivayete göre, Âdem aleyhisselam, Cennette bir uykudan sonra uyandığında Hz. Havva'yı görünce: "Sen kimsin? Niçin geldin?" diye sordu. Hz. Havva: "Ben sana zevce olarak yaratıldım." dedi. Âdem aleyhisselam, Hak Teala'ya: "Bu ne cinstir ki, onu sevdim ve ona bağlandım?" diye sordu. Hak Teala şöyle buyurdu: "Sen benim kulumsun, seni topraktan yarattım. Adını Âdem koydum. O da benim kulumdur. Adını Havva koydum." Âdem aleyhisselam: "Ya Rabbim, kalbim ona meyletti, sanki ciğerimden bir parçadır." dedi. Hak Teala da: "Onu senin için yarattım. Benden onun için bir şey iste." dedi. Âdem aleyhisselam: "Ya Rabbi, ne isteyeyim?" dedi. Hak Teala: "Takva ve salih amel iste." buyurdu. Hak Teala hazretleri, Âdem aleyhisselam ile Hazreti Havva'nın nikâhlarını kıydı ve onlara: "Ey Âdem ve Havva! Cennetimde oturun, meyvelerimden yiyin. Şu ağaca yaklaşmayın. İkinize de selam ve rahmetim olsun." dedi.[8]

Allah'ın, insana yönelik "şu ağaca yaklaşmayın" tembihi, insanı tam da onun varlık yapısından kavrayan bir uyarıdır. İnsan, aslında, özgür olarak

yaratılmıştır. Yaklaşılmaması istenen ağaç kendiliğinden kötü değildir. O ağacın buğday olduğu söyleniyor. Buğday, insanın bu dünyadaki başlıca gıdasıdır. O ağaca yaklaşılmamasındaki hikmeti, insanın bazı şeylerden yasaklanabilmesinin sembolü olarak açıklamak gerekiyor. İnsanın özgür bir varlık yapısıyla donatılmış olması keyfiyeti de ancak bu suretle ortaya çıkıyor. O ağaca yaklaşılmaması hususundaki tembih, insanın, bilkuvve o ağaca yaklaşabilecek bir eğilim içinde bulunmasıyla anlam taşımaktadır. Yani insanın fıtratında zaten o ağaca yaklaşma hususunda bir eğilim bulunmasaydı, ona, o ağaca yaklaşmaması gerektiği yolundaki tembihin de anlamı kalmazdı.

Konu, aslında, insanın özgürlüğüyle, onun özgür yaratılmış fıtratıyla ilgilidir. İnsan, o ağaca yaklaşmaktan men edilmiş olmasaydı, kendisinin özgür olduğunu anlaması da mümkün bulunmayacaktı. Nitekim melekler ve hayvanlar, her ne yapacaklarsa onu ve yalnızca onu yapabilirler. İnsansa, başka şeyleri ve mesela o yasak ağaca yaklaşma imkânı ile de donatılmışken onu yapmaktan men edilmektedir. Çünkü o özgür yaradılıştadır. Gerçi hayvana da yemesi ve yememesi gereken şeyler vahyedilmiştir: o da ancak yemesi gereken şeyleri yer. Ancak hayvan yememesi gereken yiyeceğe yönelme yetisinden mahrumdur. Hayvan yememesi gereken şeye zaten meyletmez. İnsansa, yapması ve yapmaması gereken şeylerin tümüne meyillidir. Onu, bu meylinden alıkoyansa iradesidir. Yani bir şeyi isteme ve istememe hususundaki karar verme yetisi.

Bu durum, insanın maceracı tavrının da kökenini oluşturuyor. Nitekim Kur'an'dan insanın şu özelliğini de öğreniyoruz: "Bundan evvel biz, Âdem ile ahd etmiştik. O bunu unuttu. Biz onda bir azim bulamadık./Meleklere: ‘Âdem'e secde edin' dediğimizde hepsi secde etti. Ancak İblis secdeden çekindi./Biz de: ‘Ey Âdem! Bu, sana da, zevcene de düşmandır. Sakın sizi Cennetten çıkarmasın, sonra meşakkate düşersiniz' demiştik./Çünkü sana orada ne acıkma ne de çıplaklık vardır./Ve sen orada susamazsın ve güneş sıcaklığı da çekmezsin./Şeytan ona vesvese verdi ve: ‘Ey Âdem! Seni ebedîlik ağacına ve son bulmayacak bir devlete delalet edeyim mi?' dedi./Bunun üzerine ikisi de ondan yediler..." (XX/115-121).

İnsanda bir azim bulunmaması, onun özgür varlık yapısıyla doğrudan ilişkilidir. Hayvan ve melek taifesi, yaratılmış oldukları günden bu yana, kendi varlık yapıları üzerinde sabit biçimde duruyorlar. Çünkü onların bu

yapılarının dışına çıkabilecek özellikleri yoktur. Onların yaptıkları amelin dışında başka bir ameli seçme imkânları da yoktur. Onlar her ne iseler öyle kalmaya ve her ne yapıyorlarsa onu yapmaya zorunludurlar. Böyle olduğu için onların sorgulanması da söz konusu değil. Sorgulandıklarında ise (faraza) diyecekleri, onların, yaptıklarından başka bir şeyi yapmaya muktedir olmadıkları biçimindeki cevapları olacaktır. Oysa insan için yaptığından başka yapabileceği daha çok sayıda bir imkânlar spektrumu bulunmaktadır. İnsanın, şeytana karşı uyarılmasının sebebi de, onun, bu husustaki eğiliminden başka ne olabilir? Hayvan veya melek taifesinin varlık yapısında şeytana uymalarını sağlayacak bir yetileri ve yetenekleri mevcut değildir.

Hayvan ve melek için "her şey" mubahtır. Çünkü onlar yalnızca kendilerine mubah olanları yapabilirler. Yapabileceklerinden başkasını yapmaya muktedir olmadıkları için yaptıkları şeylerin tümü onlara mubahtır. Oysa insan, potansiyel olarak her şeyi yapabilir; her şeyi yapmaya muktedir olduğu için de, ona "yapmaması gerekenler" hususunda sınırlar belirlenmiştir. İnsanın insan olarak tecelli edebilmesi de, onun bu sınırlara uymasıyla ortaya çıkar, çıkıyor. Nitekim örtünmek de insana mahsus bir eyleme türüdür ve şeytana uymakla çirkin yerleri kendilerine açıldı ve onlar yeniden örtünmeleri gerektiği hissini duydular. Fakat bir imkân olarak düşünüldüğünde insan için örtünmemek de mümkün kılınmıştır. Fakat bütün bu kısıtlamalar, insanın özgür yaratılmış olan varlık yapısının sonuçları olarak ortaya çıkmaktadır. İnsanın, Cennette, Cennetin tanımı gereği, kaideten her şeyi yapabilme ve her zevki tadabilme imkânı varken, onun şeytana ve yasak ağaca karşı uyarılmış olması (bunlarla sınırlanmış olması) anlam taşıyor. Dostoyevski'nin "Tanrı yoksa her şey mubahtır" sözü, bu bağlamda, aslında bir bakıma insanın varoluşsal (ontik) yapısıyla ilişkilidir. Tanrı demek, bu bağlamda, sınır koyucu demek olur. Sınır koyucu, insana, temel olarak iki belirlemede bulunuyor: biri şeytan, öteki yasak ağaç.

Yasak ağaç sınırı, insanın bizzat nefsanî eğilimleriyle ilintilidir. Şeytansa ruhanî sferdeki eğilimleri hususunda bir işarettir. İnsanın yasak ağaca doğru eğilimi bulunmasaydı şeytanın iğvası da saçma kalırdı. Öte yandan, insanın, şeytanın iğvasına kapılması, onun aynı zamanda ebedî kalmak, çökmez bir mülk ve saltanat sahibi olmak kabilinden ruhi eğilimlerinin de bir sonucu olarak ortaya çıkıyor. Bunu böyle de söylememiz mümkündür: insanın

özgürlük alanı içinde yapabileceklerinin sınırı hem şeytanın, hem de kendi nefsinin taleplerini içine alıyor. Öyleyse, insanın, insan olarak tecelli etmesini bu iki sınırla kısıtlamak ve bu kısıtlama içinde onun insan olarak tecelli edebileceğini söylemek de mümkün hale geliyor. Özgürlük de, bu çerçeve içinde kendi tanımını bulabilir. Şöyle ki, özgürlüğü, yalnızca bir şeyi ifa etmekle mukayyet kılmayıp, onu aynı zamanda bir şeyi yapmaktan vazgeçme olarak da tanımlayabilmeliyiz. Bu durumda, özgürlük, insanın, bir imkân olarak yapmaya muktedir olduğuyla değil, bunu da içine alarak bir şeyi yapabilecekken ondan içtinap etmeyi de tanımına dâhil eder. Bu da, sınırlara riayeti, yasa (veya sınır) koyucunun getirdiği sınırlara insanın özgür iradesiyle teslim olabileceği hususundaki bir özelliğini belirler. Bu özellik, insandan başka mahlûkta bulunmuyor: teslimiyete özgürlükle ulaşmak veya teslimiyeti özgürlüğünü kullanarak elde etmek yalnızca insana mahsus bir haslet olarak görünüyor.

Dua, Eylem, Özgürlük

H. G. Wells, Kısa Dünya Tarihi adlı kitabının bir yerinde Hz. Ebubekir'den bahsederken onun "dağları devirecek kudrette bir iman" sahibi olduğunu vurgular. Bence bu niteleme dikkate değerdir. Dağları devirecek kudrette bir iman sahibi olma sözünden anlamamız gereken husus nedir? Bu nitelemeyi boş bir benzetme olarak algılamak mümkündür. Fakat bence, Hz. Ebubekir'in kişiliğini bilince bu söz boş bir niteleme olmaktan çıkıyor, fakat bir muhtevayı içermiş olarak karşımızda duruyor. Böylece, dağları devirecek kudrette bir imana sahip olan birinin, dağlara "devril!" komutunu verdiği anda, bu komuta muhatap olan dağın devrileceğini düşünüyoruz.

Dr. Jivago romanının baş taraflarında ondört yaşlarında bir erkek çocuğunun bahçede dolaşırken geçirdiği bir yaşantı parçası aktarılır: "İnnokentiy, yaşamak ne hoş şey diye, düşündü. ‘Yalnız, neden yaşamak ıstırap verici bir şey? Tanrı var, şüphesiz. Ama eğer varsa, o ben.' Sonra karşısındaki kavak ağacına baktı. Ağaç baştan ayağa titremekteydi. Parlak renkli, ıslak yaprakları tenekedenmiş gibi duruyordu. İnnokentiy: ‘Dur bakayım, şu ağaca bir emir vereyim' diye düşündü? Sonra bütün iradesini delice topladı. Daha doğrusu bütün benliği, bütün eti ve kanıyla düşünerek ağacın kımıldamamasını istedi: ‘Kımıldama!' diye fısıldadı. Bunun üzerine ağaç uysal bir tavırla, hemen hareketsiz kaldı."

Şu da, Necip Fazıl'ın, Ali (Ebuledyan) isimli bir Allah dostu hakkında naklettiği bir vaka: Ebuledyan bir gün, bir inkâr ediciyle konuşuyor. İnkâr edici ona diyor ki: "Her şeydeki tesir, kendi tabiatı icabıdır. Mesela ateş, tabiatında yakmak hassası olduğu için yakar." Ebuledyan: "Hayır, diyor, ateşe bu tabiatı veren Allah olduğu gibi ateşin her defa yakmak hassası da Allah'ın izniyledir: kendi tabiatının müstakil hassesiyle değil!" İnkâr edici çok ileri gidiyor: "Göster bana öyleyse! Ateşin yalnız Allah'ın izniyle tesir ettiğini, o izin vermezse tesir edemeyeceğini göster! Ben de senin dinine gireyim!" Bunun üzerine bir büyük ateş yakıyorlar. Duman göğe yükseliyor. Şeyh, bir tarafa seccadesini atıp namazını kılıyor, selam veriyor, tek kelime söylemeden yerinden kalkıp ateşin içine giriyor, dudaklarından namütenahi derin ve ince bir tebessüm, ateş sönünceye kadar bekliyor. Herkeste ve bilhassa inkâr edicide çılgın bir dehşet... Şeyh başını çevirip inkâr ediciye

soruyor: "Yeter mi, yoksa bir kere daha mı tecrübe edelim?" Aynı günün akşamı, Şeyhi evinde ziyaret eden bir yakını, ayağının altında elma büyüklüğünde bir yanık görüyor ve sebebini soruyor. Ebuledyan'ın cevabı: "Ateşe girdiğim zaman kendimden geçtim. Ateşte ne kadar beklediğimi bilmiyorum. Ateş sönünce kendime geldim ve o sözü söyledim. Tam o sırada bir kor parçası ayağımı yaktı. Eğer o sözü ateş yanarken söyleseydim, kül olurdum."

*

Bu üç meselde ortak olan yan, kahramanların, bir şeye "ol!" buyruğunu vermesinde toplanıyor. Dua, aslında, kişinin olmasını istediği şeye "ol!" buyruğunu vermesi olarak tanımlanabilir. Ancak bu "ol!" buyruğunun ne adına verildiği meselesi konunun nazik noktasını oluşturur. İnsan, "ol!" buyruğunu kendi nefsinin talebiyle mi izhar ediyor, yoksa kendisinin de içinde akıştığını bildiği ve kabul ettiği yüce bir iradeye inkıyat ederek mi bu buyruk ondan sudur ediyor?

Hz. Ebubekir'le ilgili nitelemenin hayatta doğrudan bir karşılığı olmadığı, yani onun bir dağa "devril!" buyruğunu vermediği biliniyor. Ama gene biliniyor ki, o, bir dağa böyle bir buyruk verseydi, o dağın elinden devrilmekten başka bir şey gelmezdi.

Romanın küçük kahramanı ise, aslında, dua kavramını en dibinden sezinlemiştir. O, önündeki tabiat parçasına bir buyruk verdiğinde ve buyruk Allah'ın iradesine sığınılarak ısdar edildiğinde, bu buyruğun yerine gelmesi mukadderdir. Çocuk, dikkate değer bir olgudur ki, durumun farkında ve bilincindedir. Bu roman parçasına nihayet bir fantezi diye bakılıp geçilemeyeceğini kabul ediyorum. Anlatılan mesel dünyamızda olması gerektiği için aktarılmış ve realitede karşılığı olan bir olgudur.

Üçüncü meselse, doğrudan bir vakıaya istinat ediyor ve dua kavramı ve olgusu bu meselde somut biçimde ortaya çıkıyor.

Bu meseller yoluyla ulaşabileceğimiz bir husus şu olabilir: Dua bir "ol!" buyruğuyla ortaya çıkıyor, fakat bu "ol!" buyruğu gelişigüzel bir "ol!" demekten ibaret bulunmuyor. Kişinin, ol buyruğunun, bu buyruğun yerine getirilebilmesi için, tümüyle kendi buyruğunun içine gömülmesi gerekiyor: o buyrukla kendi nefsinin özdeşleşmesi durumu ortaya çıkıyor. Ancak

burada, kişinin kendi nefsiyle özdeşleşmesi deyimini doğru anlamamız gerekiyor. İnsanın bu anlamda kendi nefsiyle özdeşleşmesi onun fena fillah durumuna (makamına) erişmesini de tazammun etmektedir. "Ol!" buyruğu kişinin doğrudan kendi nefsaniyetinin tezahürü olarak ortaya çıktığında, buyruk belki gene yerine gelebilir, fakat bu durum dua kavramının dışında mütalaa edilmesini gerektiren bir durum olur.

Şimdi söylediklerimiz duanın kişi ile onun metafizik âlem arasındaki ilişkisini dile getiriyor. Gündelik hayatta insanların dua ile murat ettikleri husus, Cenabı Allah'tan bir talepte bulunulması anlamındadır. Fakat insanların bu talepleri, onların yalnızca talep etmekle yetinip kalmalarını öngörmüyor. Böyle duaya ancak miskinin duası diyebiliriz. Kuşkusuz, hangi duanın Allah katında makbul olacağına dair kimsenin elinde bir senet bulunmuyor. Ancak dua ile bir talepte bulunan kimsenin talep ettiği hususu gerçekleştirmek üzere eyleme geçmesi gerektiğini düşünebiliriz. Bu demektir ki, bir şeye "ol!" buyruğunu veren kimse neyin olmasını istiyorsa onun olmasını gerçekleştirmek için eyleme girişmeye de hazır olmak gerekiyor.

Bize, duanın cevapsız kalmayacağı bildirilmektedir. Bir Hadis-i Şerifte şöyle söyleniyor: "Kabul edileceğine inanarak Allah'a dua ediniz ve biliniz ki, Allah gaflet ve heva içinde olan bir kalpten gelen duayı kabul etmez."

Duaların kabul edileceğine dair çeşitli Hadis-i Şerifler var. Kimi zaman dua sahibinin duasının kabul edilmediğine dair kuşkuları ortaya çıktığında, onlara kendileri için daha hayırlı olanın takdir edildiği, kimizaman da bu dünyada kabul görmeyen duaların kişinin öbür dünyasında günahlarına karşı geleceği haber verilerek karşılıksız bırakılan bir duanın olmadığı, olmayacağı bildirilmiştir. Dua, çünkü, havaya atılan bir taş gibidir: etkisi mutlaka görülür. Havaya atılan bir taş, bu dünyada bir değişim talebini içerir. Havaya atılan bir taş, bir irade izharıdır: bir eylemdir. İrade izharı, miskince ve gafletle ve içi boş bir düşünme biçimi değildir. Olay, deyim yerindeyse, kendi iradesini Allah'ın iradesiyle bütünleştirebilmenin eylemini dile getirir. Kendi iradesini Allah'ın iradesi içinde yitirmeyi veya Allah'ın iradesi içinde diriltmeyi tazammun eder. Böyle bir iradeyle ferman edilen bir buyruğun yerine getirilmemesi, tanımına aykırı düşer. Kendi iradesini Allah'ın iradesiyle bütünleştirebilen marifet sahibinin "ol!" emri

olmak zorundadır. Çünkü Allah'ın buyruğu, bir şeyi dilediği zaman, ona ancak "ol!" demesinden ibarettir: o da oluverir (Yâsîn: 82).

Özgürlüğün doruk noktası da, iradelerin bu buluşması halinde ortaya çıkar. Kendi iradesini Allah'ın iradesiyle bütünleştirebilen kimse, Allah'ın talebinden başka bir talebe kalbinde yer vermeyi düşünmez; ancak Allah'ın rızası istikametinde talepte bulunur: O'nun rızası olan talebinse geri çevrilmesi, gene tanımı icabı mümkün görülmez. Durum, aynı zamanda, dua edenin iradesini Allah'a teslim etmesi durumunu da ifade etmektedir. Kendi iradesini Allah'ın iradesine teslim eden kimsenin ancak Allah'ın diliyle dua terennüm edeceğini söylememiz gerekiyor. Bayezîdi Bestamî'ye ne murat ettiği sorulduğunda: "İrade etmemeyi dilerim" cevabını vermişti. İrade etmemeyi dileyen Bayezîdi Bestamî, irade etmeme özgürlüğünü kullanarak kendi iradesi ile Allah'ın iradesini özdeşleştiriyor: özgürlüğe bunun ötesinde tanınabilecek bir sınırsızlık kuramsal olarak da mümkün değil: irade etmemeyi dilemek, Allah'ın iradesine teslim olma gerçeği ile iç içe bulunuyor. Duanın ve dolayısıyla özgürlüğün doruk noktası da bu iradenin içinden fışkırıyor.

Dua ve Rahmet

Boris Pasternak'ın Dr. Jivago adlı uzun romanının bir yerinde, belki ayrıntı bile sayılmayacak minik bir anekdot yer alır. İnnokentiy adında bir çocuktan bahsedilmektedir: "Tuhaf bir çocuktu şu İnnokentiy. Heyecanlandığı zaman kendi kendine yüksek sesle konuşurdu. O da annesi gibiydi. Nitekim annesi de yüksek konulara, acayipliklere pek meraklıydı. İnnokentiy: ‘Yaşamak ne hoş şey!' diye düşündü. ‘Yalnız, neden yaşamak, aynı zamanda ıstırap verici bir şey? Tanrı var, şüphesiz. Ama eğer varsa, o ben.' Sonra karşıdaki kavak ağacına baktı. Ağaç baştan ayağa titremekteydi. Parlak renkli, ıslak yaprakları tenekedenmiş gibi duruyordu. İnnokentiy: ‘Dur bakayım, şu ağaca bir emir vereyim.' diye düşündü. Sonra bütün iradesini delice topladı. Daha doğrusu bütün benliği, bütün eti ve kanıyla düşünerek ağacın kımıldamamasını istedi: ‘Kımıldama!' diye fısıldadı. Bunun üzerine ağaç, uysal bir tavırla, hemen hareketsiz kaldı."[9]

Küçük çocuk, doğal, saf, kusursuz sezgisiyle, duanın, kendi iradesiyle Tanrının iradesini bütünleştirmek olduğunu fark eder. Bunu fark edince de, aslında, olmaması, yapılmaması gereken bir işe girişir: iradesini sınar. Bu demektir ki, düşüncesinin doğru olup olmadığını sınamak gibi muhataralı bir denemeye başvurur. "Eğer Tanrı varsa, o ben" diye düşünmesi, aslında, meselenin tam da odağında yer alıyor. Bu düşünce tarzının, son tahlilde, Hallacı Mansur'un düşüncesinden fazlaca bir farklılığı bulunmamaktadır. O, "Enel Hak" söyleminden dolayı muhakeme edilirken, tövbe etmesi sadedinde kendisine:32 "Ben değilim, O'dur de" teklifinde bulunduklarında: "Elbette, diye cevap verir, O'ndan başka ne var ki!" Böylece, kendi aslî sözünü bu kez farklı bir ifadeyle bir kez daha tekrarlamış olur. Aynı mahkemede, bu kez, doğrudan: "Sözünden dolayı tövbe et, ey Mansur" denildiğinde de: "Kim söylediyse tövbeyi de o etsin!" cevabını verir. Hallacı Mansur'un, kendi iradesi (daha doğrusu varlığı, ruhu, benliği..) ile Tanrı'nın varlığını bir bütün halinde tasavvur etmesi, aynı zamanda, aslında duanın nerden başlayıp nereye uzandığına da delalet ediyor. Ancak 1Hallacır@, bu bağlamda, iradesini (dolayısıyla Tanrıyı) sınamak gibi bir teşebbüste bulunmaya cüret etmemiştir. Çünkü o, bu suretle Tanrının sınanamayacağının, sınanmaması gerektiğinin bilincindeydi. Ortada

sınanması gereken bir olgu bulunuyor idiyse, bunun doğrudan kişinin imanı olduğu onun tarafından biliniyordu.

Böylesi sınama tuzağına Peygamberler düşmemişldir. 1Hz. İsa aleyhm2

, şeytanın iğvasına kapılmamıştır. Şea: "Kendini şu mabedin tepesinden aşağıya bırak, Tanrın seni korumak üzere meleklerini gönderecek ve sen aşağıya düşmeden seni kurtaracaktır." dediğinde, bunun Tanrıyı sınamak anlamını taşıdığını bilen Hz. İsa aleyhisselam, teklifi reddetmiştir. Allahın Resulü de, benzer tekliflerle karşılaşmıştır. Ona (s.a.v.): "Bize yerden kaynaklar fışkırtmadıkça sana inanmayacağız." Veya: "Hurmalıkların, bağın olup aralarından ırmaklar akıtmalısın!" Veya: "Altın bir evin olmalı." Veya: "Göğe yükselmelisin, ama oradan okuyacağımız bir kitap indirmezsen yine inanmayacağız." kabilinden daha pek çok tekliflerde bulunulmuştur. Ne var ki, bu tekliflere itibar edilmemiştir. Çünkü bunlara itibar edilmesi Tanrıyı sınamak anlamına gelirdi, o zaman da inanan kişi imanıyla çelişkiye düşmüş olurdu. Tanrıyı sınamaya kalkışmak, zımnen onu inkâr etmenin bir biçimi olurdu, bu durumda da O'ndan talep edilenin yerine getirilmesi imkânsız hale düşerdi.

Böylece duanın Tanrıyı sınamak için yapılmadığını söylemiş oluyoruz. Dua, bir çocuğun babasından bir şeyler tırtıklamak istemesi türünden bir olgu değildir. Dua, Allah'a sığınmak ve O'nun rızasını talep etmektir. Aslında dünyevî veya uhrevî taleplerin tümü, O'nun rızasında içkin bulunmaktadır. Onun rızasını talep eden ve O'nun rızasından başka bir niyeti içinde barındırmayan birisi için, somut ve özgül taleplerin her biri sefil, gülünç, maskara şeyler olarak görünür. Dua, Allah'a sığınmak, onun rızasını talep etmek, daha da ileriye giderek Allah'la beraber olmak ve O'nunla bütünleşmek ise, bu, aynı zamanda, kişinin Allah'ın rahmetine gark olma anlamını da tazammun eder, demeye gelir. Rahmetin içinde yaşamayı istemekse, akla gelebilecek duaların en yücesi olmalıdır. Yunus Emre: "İsteyene ver sen onu (Cenneti), bana seni gerek, seni" derken, Cemalullahı talep ediyordu. Yani Cennetten daha fazlasına talipti: Cennet ve onun bütün makamları zaten Cemalullahta mündemiç değil miydi? Rahmet de içinde olarak...

Kardeşlik

Göğün yıldızlarla dolu olduğu bir gecede yüzümü o saydam karanlığa doğru çevirip uzakların en uzağında, artık kırpışması bile seçilemeyen o yıldıza bakıyorum ve onun yalnızlığını düşünüyorum. Sonra gözlerimi öteki yıldızlara doğru kaydırıyorum: milyonlarcası, milyarlarcası o kara saydam satıhta kaynaşıyor: her biri bir başınalığının içine gömülmüş olarak, yanıbaşında kendisi gibi parlayan bir başka yıldızın varlığından habersizce... Fakat onların bu durumunda trajik olan bir şey yoktur: onlar, bir arada bulunmuş olmalarına rağmen yalnız olduklarını bilmedikleri için bu yalnızlık, insanın algısında trajik bir izlenim doğurmaz. Çünkü onların yerine biz kendimiz "bu böyledir" deriz. Bu böyledir deriz ama bu sözü bile avunmak için söylemiş değilizdir. Onların, orada, o saydam satıh üstünde birer başına kala kalmışlıklarını bu sözlerle nitelendirmek istediğimiz için böyle konuşuruz. Yoksa biliriz ki, yıldızlar yalnız değildir, çünkü yalnızlık bilinçli olana özgü bir yaşantı biçimidir.

Öyleyse gözlerimi göğün saydam sathından penceremin önünde boy atmış olan akasya ağacına çevirebilirim. Onu bahçeme ben dikmiştim. İki tane daha vardı, fakat onların fidanı dayanıklı çıkmadı. Bir bu, şimdi penceremin önünde usul usul büyümekte olanı kaldı ve o da bir başına hayatını sürdürüyor. Bir başına mı? Öyle ya, türdeşlerinden yoksunluğunu düşünerek böyle konuşuyorsam, onun da bir başına yaşadığını ileri sürmem mümkündür. Fakat elbette böyle bir yanlışlığın içine düştüğümüzü ve bu yanlışlığa sık sık duçar olduğumuzu itiraf etmemiz gerekiyor. Yıldızlara, ağaçlara, hatta hayvanlara yalnızlık duyguları izafe etmemiz, bizim insan bilincimizin bize oynadığı bir oyundur. Yeryüzünde türdeşlerini arayan, onlarla bir arada bulunma bilinci içinde olan ve dahası bu eğiliminin sonunu getirinceye kadar arayışını sürdüren tek canlı, tek yaratık insandır.

Hazreti Âdem aleyhisselama arkadaş olarak Havva aleyhisselamın gönderilmesindeki hikmetin gerekçesi de başlıca işbu yalnızlık duygusuna dayandırılıyor. Çünkü yaratıklar arasında bir tek insandır ki, kendisinin kendisi olduğuna dair bir bilinç taşıyor. Bu bilinç, onu başkalarından ayırmaya, onu başkaları nezdinde özgür kılmaya yol açtığı gibi, aynı bilinç onun başkalarına olan ihtiyacını da hâsıl ediyor. Onun bu ihtiyacı telafi edilmedikçe de, o, türdeşlerini aramaya, onlarla ünsiyet kurma ihtiyacını

çoğaltmaya devam ediyor. Âdem aleyhisselamla Havva aleyhisselamın buluşmasında hâsıl olan sevgide türü devam ettirebilmenin aşkı ve coşkusu yaşanıyordu. Bu, erkekle dişi arasında vuku bulan ve birlikte olmaktan ötede, erkekle dişinin kendilerini birbirlerinde yaşamalarının sevgisini, aşkını dışa vuruyordu. Bu sevginin ayrılıklarla pekiştirilmesi de gerekiyordu belki. Cennetten uzaklaştırılmanın binbir hikmeti arasında, bu ayrılığın acı tadını yoklamanın bulunduğu da niçin söylenmesin? Dişi ile erkeğin buluşmasında, bir bakıma da insanın acziyetinin somutlaşması görünür hale geliyor: kendi yalnızlığının alazıyla, ancak karşı tarafın yardımıyla başa çıkabileceğini bilen taraf, fakat her buluşmada eksik kalan, tamamlanmamış olan bir nokta keşfetmekten geri durmaz ve o eksik kalmışlığı asla tamamlamaya güç yetiremez. Ama her defasında yeni bir teşebbüsü denemek sanki onun boynunun borcudur ve o da bu borcunu ödeme uğruna savaşır. Durum, cinsel olanın katıksız, duru, kutsanmış, arı yüzüdür. Burada kardeşliğe yer yoktur. Çünkü Âdem aleyhisselamla Havva aleyhisselam, bir ana-babanın evladı olarak yaratılmadılar. Onlar birbirleri için ayrı ayrı yaratıldılar. Her ne kadar İbni Arabî'nin tespitiyle söylersek erkeğin dişiye olan eğiliminde dişinin erkeğin bir parçası olarak yaratılmış olmasına bir pay ayırsak da, bu, gene de, onların birbirinden müstakil yaratılmış olması gerçeğini zedelemiyor. Erkekle dişi arasında yaşanan ilişkide bu çelişkiyi, bu bir aradayken ayrılmışlık halini ve ayrılmışlıktaki özlemde yaşanan vuslat halini görüyoruz: onların yaradılışlarındaki münferitlik olsa gerek bu çelişkinin böylesine ortaya çıkışı.

Oysa kardeşlik bir ana-babadan hâsıl olmayı gerektiriyor. Kardeşlerin birbirine karşı olan tutumunda, erkekle dişi arasında vuku bulan tutkuya denk bir duygu yakalanamıyor. Onların birbirine olan eğilimi, aslında ve görünürde herhangi bir ihtiyaca mebni olarak da hâsıl olmuyor. Bu sevgi, tümüyle tarafsızlık taşıyor: bir kardeşin ötekinden beklediği hiç bir çıkarı yoktur. Elbette meselenin en dibindeki ilişki düzeninden bahsediyoruz. Erkekle dişinin buluşmasında, onların, kendi eksiğini ötekinde telafi etmek gibisinden –bu eylem isterse tümüyle tinsel bir sferde akışmış olsun- vuku bulan bir çıkar ilişkisi, kardeşlik ilişkisinde mevcut değildir. Burada söylenen "çıkar" kelimesini illa da kaba anlamıyla kabul etmek zorunda değiliz: bütünüyle tarafsız bir tespittir ortaya konulmak istenen. Dişi ile erkek arasındaki sevgi elbette alazlıdır; elbette karşı konulamazdır; elbette bu sevginin içinde ölümcül ölçüde kendini sevgiliye feda etme dileği, onun

benliğinde yitip gitme arzusu yanıp tutuşur: bu sevginin coşkusuna, bu sevginin taşkınlığına, bu sevginin verimliliğine asla yan gözle bakamam: onun kutsanmışlığına baş eğerim. Fakat.. fakat ortada duran öyle bir şey var ki, onu bütün çıplaklığı ile ortaya koymak zorundayız: kardeşler arasındaki sevgi hasbî bir nitelik taşır. Bu sevgide çoğu kez bir coşkunluğun, bir taşkınlığın izine rastlanmaz. Bu sevgi belki görünür alanda bile bulunmaz çoğu kez. Bu sevgi nerdeyse yok gibi bir şeydir. Şairin mısraını bu bağlamda tekrarlayabiliriz: "Yok gibi bir şey ama var var!" Kardeşlik sevgisi, böylesine gösterişsiz, böylesine tevazu içinde, böylesine büzülmüş durur. Ama onun tezahürünü kardeş olanlar ne zaman dışa vuracaklarını bilirler. Olur olmaz yerde ve olur olmaz zamanda dışa vurulmaz bu sevgi: taraflar bunun zamanını bilir ve gereğini ona göre eylerler. Bir "kardeşim" kelimesinin telaffuzu bu bakımdan ne kadar değerlidir!

Hazreti Ömer anlatıyor: Bir defasında umre yapmak için Allah'ın Resulü (sav)nden izin istemiş, istediği izni kendisine: "Kardeşim duânda beni de unutma!" diye buyrularak verilmiş. Hazreti Ömer, Allah'ın Resulü (sav)nün: "Bu tarzda hitap buyurmaları benim için dünyaya bedeldir" diye ilave ediyor.[10]

Buradaki değer, O'na ümmet olmaktan daha fazla bir anlam ifade ediyor: bir peygamberle ümmetinden bir fert arasında kurulmuş olan ilişkide, her şeye rağmen, belli bir sorumluluğa dayanan bir statü kurulmuş oluyor. Kardeşler arasındaki statü ise kendiliğinden oluşuyor: kardeşlik bağının kurulması aynı ana-babanın evladı olmayı yeterli sayıyor. Kardeşler arasında bu bağdan kaynaklanan zorunluluklar doğmuyor ve meselâ kardeşler birbirlerini sevmek yükümlülüğü altında bırakılmıyor. Fakat buna rağmen kardeşler arasında bir sevgi bağı oluşuyor ve gelişiyorsa, işte bu olguya değer atfediliyor. Çünkü bu sevgide karşılık beklenmiyor, bu sevgi karşı taraftan hiç bir talepte bulunmuyor. Bu sevgi bir başına oluşuyor ve olgunlaşıyor. Karşı tarafa düşen şey, sadece ve sadece var olmasıdır. Fakat onun varlığından sevgi talep edilmiyor. Sevgi, kendiliğinden hâsıl olan kardeşlik bağının içinde, yine kendiliğinden boy atıyor. Bu yüzdendir ki, kimilerinin dediği gibi kardeşçe olmaktan başka bir şey olmakta özgür değilsem, nerde kaldı özgürlük (D.H.Lawrence) diyerek reddedilebilecek bir vakıa değildir karşımızda duran. Bu vakıa belki yalnızca Fransız İhtilalinden sonra veya o esnada ortaya atılan "liberté, fraternité, égalité" deyişindeki gizli zorbalığa atıfta bulunuyor. Böyle düşünenler için, buradaki

özgürlük, kardeşlik, eşitlik, aslında özgürlüğe karşıt bir durum meydana getiriyor: canımın istediğince eşitliğe, kardeşliğe karşıt olabilmem gerekir, diye düşünenlere belki de hak verilmelidir.

Ama bir de, Ebu İdris el-Havlânî'nin şu rivayetine kulak vermeliyiz. Anlatıyor:

"Bir gün Dımeşk mescidine gitmiştim, bu sırada güler yüzlü bir genç vardı; halk onun başına toplanıyor, bir şeyde ihtilafa düştüklerinde meselenin halli için ondan soruyor ve fikrini kabul ediyorlardı. Bu zatın kim olduğunu sordum:

– Muaz b. Cebel'dir, diye cevap verdiler. Ertesi gün kuşluk vakti mescide koşmuştum. O zatı, benden evvel gelmiş ve namaz kılar buldum. Namazı bitirinceye kadar bekledim, sonra önüne gelerek selam verdim ve:

– Vallahi ben seni seviyorum, dedim. Bunun üzerine:

– Allah için mi seviyorsun? Dedi.

– Evet, Allah için seviyorum, dedim.

– Allah için seviyorsun, değil mi? Dedi.

– Evet, Allah için seviyorum, dedim. Bunun üzerine beni elbisemin kenarından tutarak kendisine çekti ve şöyle dedi:

– Seni tebşir ederim. Ben Resulü Ekrem'in şöyle buyurduğunu işittim: ‘Allahu Teala buyurdu ki, sırf benim için sevişen, benim için meclis kuran, benim uğrumda birbirini ziyaret eden, benim uğrumda bezlü infak edenler, benim sevgime hak kazanmışlardır.'"[11]

Burada, insanların gövdesini aşan, onlar arasındaki mücerret bir din kardeşliğinden başka hiç bir şey bırakmayan, fakat böylesine bir "kardeşlik" statüsünü bile arkada bırakan bir sevginin ön aldığını görüyoruz: Allah sevgisi ve bu sevginin yol açtığı kardeşçe sevgi. Burada, hiç bir zorbalığın payı yoktur, hiç bir özgürlük kısıtlanmış değildir, insan kendi başına buyruk bırakılmış olduğu halde, bu serbestliğinin içinden sevgi üretmektedir. Buradaki kardeşlik duygusu da sırf bu yüzden değerli olsa gerektir.

Sabır ve Eylem

Nietzsche'nin "tarih üzerine" söylediği sözü bir kez daha tekrarlayabiliriz: "Önünde yayılan sürüyü gözle bir: Ne dünü bilir ne bugünü, bir o yana sıçrar bir bu yana, yer, uyur, geviş getirir, yeniden sıçrar, sabahtan akşama, bugünden öbür güne, kısacık yaşamının haz ve acılarıyla bağımlı, an'ın tepeciklerinde yaşar durur, bu yüzden de ne bir üzüntü, ne de bir bıkkınlık duyar." Hayvan, sürekli bir unutuş içinde bulunduğundan onun tarihi yoktur. Hayvan zihninde ileriye yönelik bir tasarı bulunmadığından onda gelecek de mevcut değildir. İnsansa tarihle gelecek arasında duran an içinde yaşar, ama bu an insanın eylemiyle oluşmuş, onun bilinçli tasarısının ürünü olan bir andır. İnsana özgü olan içinde bulunduğu anın içinde yaşama durumu, hayvanın içinde yaşadığı andan tümüyle farklıdır. Hayvan sürekli biçimde hep aynı anın içinde yaşayıp durur. İnsanın içinde yaşadığı an ise, bir önceki an'dan tümüyle farklılaşmış bir andır ve insanın tasarısının bir ürünüdür. Hayvanın içinde yaşadığı an ne kendi geçmişiyle ilintilidir, ne de bir gelecekle: hayvanın ömrünce uzayıp giden bir tek andır o! Oysa insan, her an, yeniden kendi tasarısının ürünü olan yeni bir anın içine girer ve içinde bulunduğu anı, bir an sonra geride bırakacağını bilir. Fakat geride bıraktığı an, insan için, hiç olmamış mesabesine geçmez: bilakis, geride bırakılan her an, insanın ister kişisel düzlemde, isterse insan soyu düzleminde alınsın, onun tarihini oluşturan yapı taşlarını meydana getirir. O, geçmişle gelecek arasında bir yerde ve bir an içinde durduğunu (bulunduğunu) bilir. Böylece insan, geleceğe ilişkin tasarısını gerçekleştirmeye koyulmuşken, kendi tarihini de yapmış olur: bu noktada geçmişle gelecek, an içinde buluşmuş olur: bu buluşma insanın bilinçli bir eylemi olarak dışlaşır.

Demek ki, insanı, sürekli kendi eylemini icra ederken yakalıyoruz. İnsan sürekli, bir sonraki anın hazırlığı içinde bulunuyor ve içinde bulunduğu anı da sürekli arkada bırakıyor. Öyleyse insanın, sürekli, geleceğini beklemekte olduğunu da söylemiş oluyoruz. Ancak bu bekleyiş bilinçli olduğundan, dahası bu bekleyiş bir tasarıyla desteklenmiş bir bekleyiş olduğundan, ona, insanın eylemi olarak bakabiliriz. Çünkü geleceği kurmak üzere geçip giden her an, bir hayvanın içinde yaşadığı gibi içi boş bulunmuyor, bilakis, içinde yaşanılmakta ve geçip gitmekte olan her an içi doldurulmuş olarak bir değer

taşıyor: bir eylem olma değeri... İnsan, içi dolu bulunan ve içinde yaşamakta olduğu her anı, bir sonraki anı oluşturan eylemin bir parçası olarak kullanıyor. Onun, ilerde gerçekleştirmek üzere yürürlüğe koyduğu tasarı, bu anlardan oluşmuş sürecin sonunda ortaya çıkmış olacaktır. Bu bakımdan, böyle bir bekleme yalnızca edilgin bir tavrı ve edilgin bir eylemi içermiyor, bilakis böyle bir bekleme etken bir tavrı ve etken bir eylemi ifade ediyor. Çünkü burada "bekleme" diye adlandırdığımız eylem, bir başka söyleyişle "mühlet verme" anlamını taşıyor. Bekleme kelimesi görünürde edilgin (pasif) bir fiilin adıymış gibi telakki edilse bile, aslında o, etken bir tavrın ve etken bir fiilin ifadesidir, özellikle kelimeyi "mühlet verme" olarak değiştirip ifade ettiğimizde onun bu anlamı daha bariz biçimde ortaya çıkmış olur. Ve işte, tam da bu noktada, bizim sabır diye adlandırdığımız olgu ve fiil de meydana gelmiş olur. Çünkü sabır, bir tasarının gerçekleşmesi sadedinde, ona tanınan mühletin adıdır. Sabır, bu bağlamda, tümüyle, eksiksiz bir fiili ifade etmektedir. Sabır, böylece, boş bekleyiş olmaktan çıkıyor; içi doldurulmuş ve dolayısıyla kendi başına bir anlamı ve amacı bulunan bir fiil haline geliyor.

Gene bu bağlamda, sabrın, tümüyle insana özgü bir fiil olduğu anlaşılıyor. Çünkü sabır bilinçli bir beklemenin adıysa, bilinçli bekleyişin de ancak insana özgü bir tavır ve fiil olduğunu söylemek imkân dâhiline girmiş olur. Bir hayvanın, zahiren durup dinlenmeksizin avını beklemesi veya avının ardından koşması hali, bu anlamda sabrı ifade etmiş olmuyor. Çünkü hayvan, burada, ancak kendi varlık yapısından neşet eden bir fiili ifa etmektedir: bu fiil bilinçli biçimde değil, fakat hayvanın fıtratına (onun içgüdüsüne) uygun biçimde yerine getirilmektedir. Oysa sabır, iradî bir fiildir ve iradî bir durum alıştır.

Ancak sözü buraya getirince, insanın her bekleyişini ve her mühlet verişini sabır olarak telakki etmenin doğru olup olmadığı sorusuyla karşılaşırız. İnsanlar bazı durumlarda zorunlu olarak da bekleyebilirler ve zorunlu olarak da mühlet verme mecburiyetiyle karşı karşıya kalabilirler. O halde, insanın her bekleyişini ve her mühlet verişini sabır olarak değerlendirmenin mümkün olmadığı anlaşılıyor. Nasıl ki, bir kedinin fare deliğinin önünde "bıkmadan" beklemesini sabır diye görmüyorsak (çünkü sabrı iradî bir fiil olarak yorumluyoruz ve kedide seçme, almaşık kullanma anlamında bir iradenin sözünü edemiyoruz), insanın her bekleyişini ve onun her mühlet verişini de sabır olarak adlandıramıyoruz. Fakat sabır, dışardan

gözlenebilecek bir fiil midir? Yani o, dışardan, nesnel olarak gözlenebilir mi? Sanıyorum bu soruya menfi cevap vermemiz gerekiyor. Biz belki sabrın bazı dış emarelerini (semptomlarını) görebiliriz. Fakat bu görgümüz bizi yanıltmış da olabilir. O halde sabrı nasıl teşhis ve tespit edebiliriz? Sabrı, ancak, o fiili ifa eden kişinin kendisi bilebilir. Çünkü zahiren bekliyor (başka bir söyleyişle sabrediyor) gibi görünen birinin, aslında hiç de öyle olmayabileceğini tasavvur edebiliriz. Aynı otomobil içinde yolculuk yapan üç kişi düşünelim. Üçünün menzili de aynı olsun. Bu üç kişinin zahirine bakıldığında üçünün de "sabırla" yolculuklarının sonunu beklediğini zannedebiliriz. Halbuki bunlardan birincisinin, menzile bir an ulaşabilmek için içi içine sığmamaktadır. İkincisi miskin tabiatından dolayı umursamazlık içindedir. Üçüncüsü ise menzile ulaşılacağı vakti bildiğinden önceden bir mühlet vermiştir ve işin sonunu böyle bir bilinçle beklemektedir. Bu üç yolcunun durumu, yolda beklenmedik bir arıza karşısında daha bariz olarak ortaya çıkar. Birinci kişi, zaten içi içine sığmadığından, böyle bir arızayı isyanla karşılar: belki yersiz müdahaleleriyle işin büsbütün gecikmesine yol açar. İkinci yolcu, miskinliğinden dolayı, belki müdahale etmesi gereken yerde de kıpırdamadan kalır. Olumlu tavır, ancak üçüncü kişiden beklenebilir. Çünkü yalnızca o, bilinçli bir bekleyiş içindedir, çünkü ancak onun tarafından bu yolculuk için bilinçli bir mühlet tanınmıştır. Dolayısıyla onun adına telaşı gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Kaldı ki, arızanın beklenenden uzun sürmesi halinde de, ancak böyle birinin yalnız fiilî değil, aynı zamanda hukukî müdahalesi de devreye girebilir. Ötekilerin tavrıysa durumun ya büsbütün karışmasına veya en azından devamına yol açmaktan başka bir işe yaramaz.

Böylece, aslında, sabır fiilinin iki şekilde tecelli ettiğini de zımnen söylemiş oluyoruz: birisi, insanın, doğrudan kendi tasarısını yürürlüğe koyması zımnında ona tanıdığı mühlet olarak ortaya çıkıyor; diğeri de, insanın kendi iradesi dışında başına gelenlere bilinçli biçimde katlanmasını tazammun ediyor. Her iki halde de sabır, bir fiil olarak belli bir amacı içeriyor. Amaçsızca bir bekleyişe sabır adını vermiyoruz. Amaçtan yoksun bir bekleme ancak boş bir fiil olarak düşünülebilir. Böyle bir bağlam içinde, yani sabrı amaçlı bir bekleyiş ve amaçlı bir mühlet veriş biçiminde değerlendirdiğimizde, onun şükür, tevekkül, rıza, teslimiyet.. gibi fiillerle olan iç bağıntısını kurmak da mümkün hale gelir. Ve gene sabrın amaçlı bir

bekleyiş ve amaçlı bir mühlet veriş bağlamıyla ele alınması halinde, zulme, cehalete, cimriliğe karşı kullanılamayacağı, yani insan onuruna yakışmayan fiillere ve durumlara karşı kullanılmayacağı da anlaşılır. Böyle durumlarda sabır muhakkak kullanılmak gerekiyorsa, onun gereği ancak menfi durumları ortadan kaldırmak üzere acele etmekle dışa vurulabilir. Çünkü sabır mühlet vermekse, zulme, cehalete, cimriliğe.. tanınacak mühlet sıfıra indirgenerek kullanılır.

Oruç Bir Yolculuktur

Hayır, yemek yemeyi zemmedecek değilim. Her ne kadar orucun bir veçhesi yemek yememek olarak tecelli ediyor olsa da, her oruç eninde sonunda bir yemeğe ulaşır. Fakat ifratla tefrit arasında gerili durduğunu söylediğimiz Batı kültürüne ait insan burada da işi zıvanadan çıkartıyor ve bu kez yemek yemenin, dahası birlikte yemenin aleyhinde verip veriştiriyor. Giovanni Papini'den söz açtığım tahmin edilmiştir sanırım. Yemek yemeyi öylesine kötülüyor ve onu öylesine iğrenç hale getiriyor ki, insanın bir bakıma faniliğinin sembolü mesabesinde duran ağız onun için: "Bütün bu açılan binlerce ağız ve çiğneyen dişler kadar iğrenç bir şey olamaz. Dikkatli, aç, parlak gözler; kasılan ve telaş eden çeneler; yavaş yavaş kırmızılaşan yanaklar... Umumi lokantaların varlığı, insanın hayvanlık safhasından kurtulamadığına delalet ediyor." haline geliyor. Bu yüzden de döşediği hayali evinin mimarisini herkesin bir başına yemek yiyeceği biçimde oluşturuyor: buraları dar, fakat aydınlık, tek masa ve sandalyeli küçücük yerlerdir. Kim acıkırsa gider ve kapanır. Her yemek kabının yanıbaşında en son ve en mükemmel sıhhî vasıtalar olan ayakyolları vardır.

Ağız ve yemek insanın faniliğine delalet ediyor, evet, fakat bu iş böylesine utandırıcı bir eylem sayılmamalı. İşi bu denli ileriye götürmek öteki uçta duran bir marazîliğin ifadesi olur. Yemek yemenin bir Müslüman için aynı zamanda bir şükür vesilesi olduğu hatırlanırsa nimet telakki edilmesindeki sır da anlaşılmış olur. Kaldı ki, oruç, mücerret bir yemek yememe halinden ibaret bir olay değildir. İnsan kendisini bir faaliyetten alıkoymaktadır, fakat bu durum ayrı bir eylemin adıdır, çünkü isteyerek, iradeyle ifa edilmektedir. Bu bakımdan, bir hayvanın veya bir insanın aç bırakılması hali ile onun oruç tutması hali birbiriyle ilgisiz, birbiriyle hiç bir temas noktası bulunmayan iki farklı durumdur. Oruç tutan insan yemek yemeyi onu sırf kötü bulduğu için terk etmiyor; yemek yememekle belki gündelik bir alışkanlığa karşı çıkılmış oluyor: iradî bir eylem gerçekleştiriliyor. Oruç bütün olarak bakıldığında bir yolculuk olarak görünüyor. Bir ömür yolculuğunun bir güne sıkıştırılmış hali demek de mümkündür buna. Yemek yemek hayatımızın en sık başvurduğumuz uğraklarından biridir ama boğaz sahibi olmak canlı varlığın esasıdır. Boğaz

hem bir yandan bu canlı olma halini ayakta tutar, hem de onun bir gün yıkılıp gideceğini ihtar eder.

"Herkes herkese bir lokma bir şey verebilir, ama boğaz bağışlamak ancak Allah'a mahsustur" diyor Hz. Mevlânâ. Ve fikirlerini şöyle sürdürüyor: Allah cisme de boğaz verir, ruha da. Her uzvuna ayrı ayrı boğaz bağışlar. Tanrı'nın lûtfu, su içsin de yüzlerce ot bitirsin diye toprağa da boğaz ihsan eder. Sonra topraktan yaratılan mahluklara boğaz verir, dudak verir.. onlar da arayıp topraktan biten otları otlarlar. Hayvan ot yedi de semirdi mi, insana gıda olur, ortadan kalkar. Fakat toprak da, ruhu çıkıp insan görüşten ayrılınca onu yeyip sömürür. Mevlânâ sözünü sürdürüyor: Bil ki, diyor, âlem yiyen ve yenenden ibarettir: yiyenin de yenenin de boğazı, gırtlağı var.. galiple mağlûbun aklı, reyi. Tanrı, adalet asâsına boğaz verince bunca sapı, ipi yedi; öyle olduğu halde o yemeden semirmedi, şişmedi: onun yeyişi hayvan yeyişi değildi, kendisi de hayvan değildi. Tanrı, her doğana, hayali yesin diye yanına da asâya verdiği gibi boğaz verdi. Balıktan aya kadar mahlûkattan hiç biri yoktur ki gıdayı çekecek, yiyecek ağzı olmasın. Nefsin boğazı vesveseden boşaldı mı, ululuk vahyine konuk olur: akılla gönlün boğazında fikir kalmadı mı, midenin hazmına muhtaç olmayan bakir rızkı bulur. Ancak bunun şartı mizacı tebdil etmektir. Çünkü kötülerin ölümü kötü mizaçtandır. İnsan hastalanır, düşkün bir hale gelir. Fakat kötü mizacı değişirse kötülüğü gider, yüzü çerağ gibi parlar. Dadı, süt emen çocuğu türlü türlü nimetlerle gıdalandırır, ama çocuğu memeden kesti mi ona yüzlerce bahçelerin, bostanların yolunu açar. Çünkü meme, o zayıf çocuk için binlerce nimetlerin, binlerce yemeklerin, binlerce ekmeklerin örtüsüdür. Hulâsa yaşamamız sütten kesilmemize bağlıdır. Bu noktada Hz. Mevlânâ şu öğüde ulaşıyor ve devam ediyor: Sen de yavaş yavaş kendini gıdadan kesmeye çalış. İnsan ana karnındayken kan emer, varlığı kanladır, bedenin nesci kanla vücut bulur. Kandan kesilince gıdası süt olur, sütten kesilince lokma yemeye başlar. Lokmadan kesildi mi Lokman kesilir, gizli matluba talip olur. Ana karnındaki çocuğa birisi dese ki, dışarda pek düzgün, pek güzel bir âlem var, enine boyuna geniş bir yeryüzü, orada nice nimetler var, nice sonsuz yiyecek şeyler, dağlar, denizler, ovalar, bostanlar, bağlar, çayırlar, ışıklı bir gökyüzü, güneş, ay ışığı, yüzlerce süha yıldızı, yıldızdan, poyrazdan, doğudan, batıdan esen yeller, bütün bunlar var, o âlemdeki şaşılacak şeyler anlatmakla bitmez ki, sen neden bu kapkaranlık yerde mihnetler içindesin, bu daracık çarmıhta kan yemektesin, hapis

içinde, pislik içinde, sıkıntılar içindesin? Çocuk kendi haline bakıp bunları inkâr eder. İşte cihandaki halk da buna benzer. Abdâl, onlara öbür âlemden bahsetti mi, bu söz onların hiç birinin kulağına girmez. Çünkü bu dünya tamahı kuvvetli ve büyük yerdedir. Tamah, kulağa bir şey duyurmaz. Nitekim o ana karnındaki çocuk da kana tamah ettiğinden, o aşağılık yurtlarda kan onun gıdası olduğundan, bedendeki kanı gönlüne sevdirir.

Hz. Mevlânâ, burada, ömür boyu süren ve bir ömre anlamını katan, ona anlam veren bir oruçtan ve bir yolculuktan söz açıyor. İnsanın gündelik orucuysa, bu ömürlük orucun bir güne sıkıştırılmış temsilî hali gibi görünüyor. Ömür orucunu tutan nasıl ki başka bir âlemin nimetiyle ödüllendirilmiş oluyorsa, gündelik oruç da yemek nimetiyle ödüllendiriliyor. İnsan oruçlu durumdayken, kendini yemek yeme faaliyetinden alıkoyduğunda da, iftara ulaştığında da, her gün ve sürekli biçimde bir halden başka bir hale doğru bir yolculuğun içine girmiş oluyor.

Bu yüzden orucu bir yolculuk gibi düşünüyorum. Evinden, yurdundan ayrılmış insanın, günün birinde evine, yurduna döndüğünde karşılaştığı değişiklik, tutulan her orucun sonunda insanın karşısına çıkıyor. İnsan, bu dönüşte bir şeylerin değişmiş olduğunu görüyor. Fakat değişmiş olan nedir? Değişmiş olanı görmesi, değişmiş olanın ne olduğunu teşhis etmesine her zaman yol açmayabiliyor. Değişmiş olan nedir? Yurduna dönen yolcunun kendisi mi? Ev halkı ve evin kendisi mi? Yoksa her ikisi birden mi? Oruç yolcusu için bu sorulara vereceği veya alacağı cevabın fazla bir değer taşımayacağını da söyleyebiliriz. O farklı bir konumda başladığı yolculuğunun sonunda şimdi artık aynı noktada bulunmadığını görmekte, bu değişikliği bilincine sindirmektedir. Açlıkla tokluk arasındaki yolculuk, bir bakıma artık hayatla ölüm arasında da vuku bulmuştur. Ölmeden önce ölmenin tadına birazcık olsun temas edilmiştir. İftara ulaşmak diri kalmış olmanın tadını hissettirmiştir. Ama her şey bir yana, Hz. Mevlânâ'nın uyarılarına kulak veren insan, şimdi, burada, bu dünyada mı diri olduğunu, yoksa öteye geçince mi diri olmakla irtibat kuracağını kestirmekte zorluk çekecektir: bu yüzden oruçla olan irtibatını kopartmaması gerektiğine dikkat etmek zorunda bulunduğunu aklından çıkartmamaya savaşacaktır. Böyle bir yolculuk, çünkü kesintisizliği de gerektirmektedir.

Sürur

Her şey değişiyor: su, ateş, toprak, hava. Hiç bir şey bir an önce olduğu şey değildir. Bir an önce ne ise, şimdi o değildir. Şimdi ortada yeni bir şey vardır ve o yeni denilen şey de, onun belirlendiği anda kendi mazisine karışıp gitmiştir. Nesnenin değişimi yalnızca bir halden başka bir hale geçmek biçiminde oluyorsa, insanın değişimi iyiden kötüye ve kötüden iyiye doğru yöneliyor, evriliyor. Ama hiç bir zaman aynı hal üzere kalmıyor: insan, iradesiyle devinmeden durduğunu sandığı zaman bile, bir halde ötekine, iyiden kötüye veya kötüden iyiye doğru evrilip duruyor.

Ateşli günlerden ve ateşin içinden geçen sınanmalarla da vuku buluyor bu değişim. Otuz günlük bir Ramazan ayının ilk on gününde rahmete ulaşmak için çabalayan mümin; ikinci on günde mağfirete ve üçüncü on günde de arınma ve dolayısıyla kurtuluşa erme çabası içinde bulunuyor. Çaba.. elbette. Rahmet ve mağfiretle hafifleyen kişi, son safhada arınma sürecine giriyor. Oruç, ilkin gövdeyi arındırıyor. Gövde, kendi ağırlığından, kirinden, pasından kurtarılıyor; arkasından (bu, tarihsel sıralamayı tazammun etmiyor tabiî ki) ruhun arınması başlıyor ve bitiyor. Ramazanın bitmesiyle, onun hakkını verenler için, gövdenin ve ruhun ağırlıklarından kurtulmuş olanlar için sürur (bayram) günleri başlıyor. Bunca çileden sonra meserretin lezzetini tatmaya hak kazanılıyor. Oruç, yalnızca gövdeyi kirinden pasından arındırmakla kalmıyor; ruhun arınma ihtiyacını da karşılıyor. Ruhun arınma ihtiyacı, onun şirke bulaşmışlığından arındırılması anlamına geliyor. İnsan, kendine dönüp diyebilir ki: "Ben hiç şirke düşmedim, ben sürekli Allah'ı zül celali her şeyden tenzih edip durdum." Bu söyleyişinde samimi de olabilir. Buna rağmen, nefsinin meylettiği şeyler, o, bazen farkına varmasa, varamasa bile, gizli şirk oluşturmaktan hali kalmaz. Böylece durduk yerde kirlenen, paslanan, toz tutan nesneler gibi, nefs de kirlenir ve arınmaya muhtaç hale gelir. Oruç, gövdenin ve ruhun bu ihtiyacına cevap verir. Ramazanın bitimiyle çileli sınanmaların her bir safhasını geride bırakan nefs böylece sürura kavuşur.

Oruçla gerçekleştirilen "başarılar" nelerdir? Oruç tutan kimse böylece ne yapmış olmaktadır? Oruç tutan kimse, bir bakıma yeni bir fiil işliyor: gövdesini yemekten içmekten kesiyor. Olaya başka bir görüngüden bakıldığında, oruç tutan kişinin fiilinden vazgeçtiğini, fiilini ifna ettiğini

söyleyebiliriz. Arkasından oruç tutan kişi sıfatlarını da ifna ediyor, kötü sıfatlarını. Ve nihayet son safhada oruç tutan kişi zatından da vazgeçiyor, onu da ifna ediyor. Böylece oruçlu kimsenin fiilinden, sıfatından ve zatından vazgeçtiğini söylemiş oluyoruz. Peki, geriye ne kalıyor? Geriye elbette saf halde bir arınmışlık kalıyor. Kişi, Allah'ın izni ve inayetiyle bu arınmışlığı kutluyor.

Ne var ki, insan olmanın şanı, hiçbir zaman aynı hal üzere kalmamayı gerektiriyor. Saflık (arınmışlık) asla kendi hali üzere kalmıyor: arınmışlık, insanın üzerinde yeniden kirlenmeye dönüşüyor; kirlenmeyse yeniden arınmayı talep ediyor. İnsan, nefsi varbulunan mahlûk olarak sürekli hata ve savap arasında gerili duruyor. Çünkü bir yandan insanın yasak ağaçları, öbür yandaysa mubahlar var kılınmıştır: insana da ihtiyar etme gücü verilmiştir. İnsan, bu niteliğiyle insan olmaya hak kazanıyor. Yanıyor ve dermanını yanmada bulduğunu söylüyor. Fakirliğiyle iftihar ediyor, fakirliğini yok olup gitmede buluyor ve bu yok olup gidişte var oluşunu idrak ediyor. İnsanın yasak ağaçları (günahlar) bulunmasaydı, insan neyle insan olduğunu ayrımsayabilirdi? Bütün bir Ramazan ayı boyunca, insan, yasak ağaçlara yaklaşmamayı denedi. Hem de nasıl? Nefsinin, o yasak olanlara en çok meylettiği bir sırada. Böylece yasak ağaçlara yaklaşmaktan, Allah'ın rızası uğruna nefsini men etmeyi başardıkça, Allah da onu rahmetle, mağfiretle ve arınmayla ödüllendirdi. Çünkü fiillerini, sıfatlarını ve en sonunda zatını ifna etmeyi başaran insan, böylece ödüllendirilmeye de hak kazanmış oldu. Kendi zatını ifna etmeyi "başaran" insan, son tahlilde, kendini ancak mutlak zatta yeniden bulabilir, yani, ancak mutlak zatın içinde yiter, yok olur. İşte burada yeni bir gerilim uç verir: mutlakta yok olan, aynı zamanda, mutlakta beka bulmanın yolunu da açmış olur. Müminin bayramı da başka nedir ki? Hacı Bayram-ı Veli, o yanışlardan, yok oluşlardan, fakrdan geçen sürecin sonunda o sevinç çığlığını atıyor: "Bayramım imdi, Bayramım imdi/Bayram ederler yar ile şimdi?" Ve sonunda o büyük niyaz: hamd: "Hamd-ü senâlar, Hamd-ü senâlar/Yâr ile bayram kıldı bu gönlüm!" Bayramın kalbine tam da buradan nişan alınıyor: bayram, yâr ile vuslat olarak ilân ediliyor!

Rüzgâr ve Tayfun:

İtidal ve İstikrar Üzerine

Acelemiz olduğunu söylüyoruz. Acele ediyoruz. İşlerin, insanların ardından koşmaya, yetişmeye çabalıyoruz. Ama içimiz gene de, tatminsiz, çünkü biliyoruz ki, yetişemediğimiz, yarım bıraktığımız, yarım bırakmak zorunda kaldığımız işlerimiz, tamamlayabildiklerimizden daima daha az görünüyor. Bir de, içinde yaşadığımız çağın "hızlı" diye nitelenmesi, bizi, baş döndürücü bir hız girdabının içine sürüklemeye yetiyor. İşimizin daima biraz daha aceleyle ve biraz daha hızla ifa edilebilmesi için, birileri elinden geleni ardına koymuyor. Böylece, nerdeyse hiç bir şeye demlenme fırsatı tanınmıyor dense yeridir.

Bir yerde okumuştum. Bir baba, oğlunun devam ettiği okulun müdürüne, oğlunun daha kısa zamanda mezun olabilmesi için, derslerin basitleştirilmesinin mümkün olup olmadığını sorunca, müdürden şu cevabı almış: "Şüphesiz ki, mümkündür. Yalnız bu, sizin, oğlunuzu ne olarak yetiştirmek istediğinize bağlı. Şöyle ki, Allah, bir meşe ağacını murat edince ona yüz yıllık mühlet tanır. Ama bir balkabağını murat ettiğinde iki ay kâfi gelir!"

Gerçekten de, tabiatın işleyişinde daima itidalin yanında istikrarı görüyoruz. Her ne kadar andığımız anekdotta, meşe ağacına yüz yıl gerektiğini, balkabağına da iki ayın yettiğini söylüyorsak da, bir başka görüngüden bakıldığında, balkabağı için gerekli olan iki ay, kendi bağlamı içinde itidal üzere bulunan ve istikrarla işleyen iki aya tekabül etmektedir. Eğer balkabağının ihtiyacı olan iki ayı ondan esirgersek, ortaya, olması gerekli biçimde bir balkabağının meydana gelmesini de önlemiş oluruz. Bizim, yani insanların acelesi var, ama tabiatın acelesi yok. Tabiat, insan gibi hür iradeyle teçhiz edilmiş olmadığından, o, daima, kendine tanınan mühletin içinde kalır. Bu yüzden de onun verimi daima olması gerektiği gibidir. Bizim, tabiatın aceleciliğine dair olan benzetmelerimiz daima birer istiare değerinde kalır. Rüzgâr ve tayfun da bu türden bir istiaredir. Rüzgârın her zaman tek düze estiğini farz ederiz. Rüzgâr istikrarlı biçimde esiyor, itidalini bozmuyor, deriz. Rüzgâr kendi tabiatına uygun biçimde estiğinde, baharda, tohumların taşınmasına yardımcı olur. Rüzgâr itidalli estiğinde, zaman içinde, kayaları aşındırır. Rüzgârın itidalini bozması, onun

fırtınaya, poyraza, karayele çevirmesi, ondan beklenen faydanın hâsıl olmasını engeller. Tayfuna dönüşmüş olan bir rüzgârsa, artık, tümüyle tahrip edici bir nitelik kazanır.

Yangının ateşi de ateştir, fırının ateşi de ateş. Ama biri, çığırından ve kendi tabiatının gereğinden, denetimden çıkmıştır; ötekiyse denetim altında ve itidal üzere kendi mahiyetinin gereğini icra etmektedir. Birincisi tahripkârken, ikincisi yapıcıdır.

Aceleci olduğumuzu söylüyoruz, değil mi? Aceleci olmak, aslında sabrın ters yüz edilmiş halidir. Tabiatın acelesi yoktur. Tabiat, kendi fıtratına uygun olan her ne ise, o uygunluk ve o tamlık içinde durur. Tabiatın bir parçası olan hayvan da, kendi fıtratının gerektirdiği itidali ve istikrarı muhafaza eder. Elbette tabiatta, bu muhafaza edişin iradî bir tavırla icra edildiğini söylemiyoruz. Ancak tabiat (ve onun parçası olarak hayatını idame eden hayvan), kendine vahyedilene harfiyyen bağlı kalarak misyonunu ifa ediyor: o misyonun ifasında ne bir gecikmeye, ne aceleye yer bulunuyor. İtidal ve istikrar üzere bir tavır geliştirmek, ancak, kendisine irade ve bilinç verilmiş olan insana özgüdür.

Rüzgâr ve tayfun benzetmesine bile, bu bakımdan ihtiyatla bakılmasını tavsiye ediyorum. Çünkü rüzgârın ifa ettiği bir misyon bulunuyorsa, tayfunun ifa ettiği bir misyon da bulunmaktadır. Başka bir söyleyişle, tayfuna, aslında, rüzgârın hızlandırılmış hali olarak bakmamamız gerekiyor. Bu bakımdan, tayfunun tahrip edici niteliği bir görüngüden doğruysa da, bir başka görüngüden bakıldığında, onun da kendine özgü bir işlevinin bulunduğunu kabul etmek mecburiyetinde kalıyoruz.

Ebu Abdillah Bin Hafif'in tasavvufu şöyle anlattığı aktarılıyor: "Tasavvuf, kadere sabır, Hakk'ın atâsına rıza ve hakikatleri aramak için dere tepe dolaşmaktır." Eğer sabrı, elimizde olan veya elimizde olmayan bir işin olması veya olmaması hususunda ona bir mühlet tanımak olarak anlıyorsak, itidal ve istikrarın, tam da bu noktada, sabrın destekçisi, dayanağı ve yardımcısı olduğunu da söylemiş oluyoruz. Hakikat belki aramakla bulunmaz, ama onu bulanların arayanlar olduğu da her zaman söylenir. Demek ki, bu arayışın, itidal ve istikrar üzere ifa edilmesi gerekiyor.

Maruf Kerhî de, bir müride: "Sakın ameli terk etme, seni ancak o amel Allah'ın rızasına götürür." deyince, mürit de: "O amel hangisidir?" diye

sorar ve şu cevabı alır: "Hakkın emirlerine itaate devam etmek, Müslümanların işine koşmak ve onlara daima nasihatte bulunmaktır." Bu cümlede yer alan "devam etmek" fiiliyle "daima" zarfı, bizce aynı zamanda itidali ve istikrarı tazammun ediyor.

İstiaredeki ihtiyat payını hesaba katarak biz gene de, insana, tayfun gibi değil, fakat rüzgâr gibi olmasını öneriyoruz. Çünkü tayfun, her ne kadar rüzgârın azman hali olmasa da, tabiatın istisnaî vukuatındandır. Aynı biçimde yangın ateşi olmayı değil, fakat fırın ateşi olmayı öneriyoruz. Çünkü yangın ateşi itidalsiz ve istikrarsız olduğu gibi ve işte tam da bu yüzden istisnaîdir de: yangın ateşi pişirmez, yakar, tahrip eder. Ama fırın ateşi, belki yangın ateşinden daha yüksek bir ısıdadır ama o pişirir, çünkü itidallidir ve istikrarlıdır ve acelesi yoktur, sabırlıdır. Nil ve Fırat ne kadar coşkun akarsa aksın, onlarda, bu coşkunluk istikrarlı ve itidalli bir coşkunluk içindedir; bu bakımdan asla sellerin coşkunluğuyla bir tutulmazlar: birinciler besleyici ve verimli olurken; itidalden ve istikrardan mahrum bulunan sel suyu tahrip edicidir. Ben, nehir suyu olmayı öneriyorum, sel suyu olmayı değil...

Bir Anlık Fısıltı:

Şeytan İşbaşında

1.

Delikanlı, çatı arasındaki daracık, pinti odasında ispinoz kuşu gibi durmuş düşünüyor. Doluya koysa almıyor, boşa koysa dolmuyor. Parasızlık canına tak etmiştir. Hukuk fakültesi öğrencisidir. Ama derslerini askıya almıştır, çünkü devam edecek parası yoktur. Annesi ve kızkardeşi de çaresizlik içindedir. Kızkardeşinin uğursuz bir talibi vardır. Odasından çıkan delikanlı meyhaneye gider. Orada, yanıbaşında oturan iki kişinin konuşmasına kulak verir. Ve işte o konuşmaların arasında kulağına o uğursuz emir fısıldanır: "Onu öldür! Onu sen öldür!" Delikanlı, kimi öldürmesi gerektiğini bilir. O da zaten o bit değerindeki kocakarıyı öldürmek için bir gerekçe arayıp durmuyor muydu? İşte gerekçe: öldürülecek olan kocakarı bu toplumda bir tufeyliden, bir parazitten, bir bitten başka bir şey değildir. Delikanlı evine döner. Baltasını hazırlar. Kocakarının evine yollanır. Açılan kapıdan girer. Ve baltayla kadının kafasını parçalar. Az sonra olay yerine tesadüfen gelen yaşlı kadının kızkardeşi de aynı akıbete uğrar: o da, kafasına yediği bir balta darbesiyle hayatını kaybeder.

2.

Leydi Macbeth, kocasının kral olmasının ihtirasıyla yanıp tutuşur. Ülkenin kralı, bir münasebetle, Macbeth'leri malikânelerinde ziyaretlerine gelince, beklenen fırsat, sanki bir anda doğmuş olur. Leydi Macbeth, kulağına şu cümlelerin fısıldandığını işitir gibi olur: "İşte, kral ayağına kadar geldi, onun vücudunu ortadan kaldırırsan, kocan kral olur. Sen, yeter ki, kocanı, onu öldürmeye ikna et. O, biraz merhametlidir. Ama kral olmak istiyorsa eğer, merhamete yer bırakılmamalıdır. Derhal, eyleme geçilmelidir!" Leydi, planını kocasına aktarır. Beylik unvanı taşıyan Macbeth, karısının sözlerine ikna olmaya teşnedir. Onun kulağına da krallığın tatlı fısıltıları çalınmaya başlar. Bir cinayetten ne çıkar! Ama ilk cinayet işlenip, ilk kan dökülünce, o kan durduğu yerde kalmaz, kan kanı celp eder: cinayetler arkası arkasına işlenir. Cinnetle neticelenen cinayetler, okyanusların arındıramadığı kirli eller, o fısıltının bakiyesi olarak kalır.

3.

İvan: "Tanrı yoksa her şey mubahtır" diyordu. Onun gayrimeşru kardeşi Smerdiyakof'sa bu sözü: "Demek ki, her şey mubahtır" diye anlıyordu. Her şey mubahsa cinayetin de yolu açıktır. Ve kendi kendine şu sözleri fısıldıyordu: "Tanrı yoksa, ben Tanrı olmalıyım. Tanrı olmak sonsuz özgür olmak demektir. Öyleyse babamı öldürebilirim! Zaten sevgili ağabeyim İvan da, sanırım bana bunu ima etmek istiyordu." Smerdiyakof, bu vehimle babasını öldürür. Fakat cinayet sonrasında ağabeyinin öyle bir niyet taşımadığını öğrenince, kendi canına kıyar. Çünkü kulağına gelen fısıltı, bu kez kendi canına kıymasını öğütlüyordu ona.

4.

İkisi erkek, ikisi kız, dört arkadaş, bir gece içip eğlenmek üzere bir koruluğa giderler. Geç vakitlere kadar içerler, kendilerine göre eğlenirler. Sabaha karşı, arzın ayaklarının altından kaymakta olduğunu hissederler. Bunun gerçek bir yer sarsıntısı olduğunu anlamakta gecikmezler. Delikanlılardan birinin kulağına, işte tam o anda bir fısıltı çalınır: "Bu bir yer sarsıntısıdır. Tanrın olan şeytan senden kurbanını talep ediyor. Onu öldür! Onu öldür! Gecikme! Hemen şimdi!" Mesajı alan delikanlı hemen harekete geçer. Mesajı diğer arkadaşlarına da iletir. Mesajın gereği elbirliği ile yerine getirilir. Sonra da cesede tecavüz edilir.

*

Bütün bu tablolardan, o, bir anlık fısıltının ne kadar güçlü bir etkisinin bulunduğunu çıkartmak zor değildir. Aslında o fısıltı, sürekli tekrarlanıp durmuyor. O fısıltı, bir üfürük gibi, oralı değilmiş gibi, kulağı şöyle bir "okşayıp" geçiyor. Onun temel özelliğinin aslında tam da bu olduğu, bir anda gelip geçtiği, geçici olduğu, ısrar etmediği söylenir. Fısıltı bir kez temas edip geçer. Musallat olduğu kişi, fısıltıyı kovmayı başarırsa, hemen siner, geri çekilir. Bir tek fikir üzerinde sabit kalmaz. Geri döndüğünde başka "cazip" teklifler sunar.

Aslında, bu "fısıltı"ya maruz kalmayan yoktur. Ne var ki, bu fısıltının taşıdığı özellik o ki, onu ancak onu işitmesi gereken işitebiliyor. Kulağı o fısıltıya ayarlanmış olan.. Tıpkı, kedinin patilerinden çıkan sesi ancak bir

farenin algılayabilmesi gibi. Ya da yılan tıslamasını kurbağanın işitmesi gibi. Kurbağanın kulağı top gürültüsüne tıkalıdır, ama yılan tıslamasına açık.

Fısıltı, mesajını herkese belki aynı biçimde ulaştırıyor. Ama ancak o fısıltıyı işitmeye açık olan kulaklar onun mesajına kulak kabartıyor. Fısıltının sahibi bunu bildiği için bir düzüye aynı mesajı tekrarlamıyor. Mesajının konusunu sürekli değiştiriyor. "Öldür!" diye fısıldıyor, ama fısıldanan kişi bu mesaja kulak tıkarsa ısrar etmiyor, "Çal!" emriyle geliyor; ona da aldırış edilmezse: "Tecavüz et!" "Vur!" "Yalan söyle!" "Kaytar!" "Karala!" diye sürekli, fakat birbirine benzemez buyruklar yağdırıyor. Kişinin istidadı bu buyruklardan hangisini yerine getirmeye elverişliyse, onu bulduğu anda harekete geçmekte gecikmiyor. Şurası var ki, fısıltının buyruğunu geri çevirme istidadı ve özgürlüğü de aynı kişinin istidadı arasında yer almıştır. Bu itibarla kişi kendi eyleminin sorumluluğunu fısıltıya yükleyerek işin içinden sıyrılamaz.

Bu vesvese verici fısıltının kaynağı meçhul değildir. Onun kaynağı cinlerden de, insanlardan da olabilir. İslâm ıstılahında onun ortak adı şeytandır. Yukarda resmedilmiş olan tablolarda, her iki kaynaktan gelen fısıltıları tefrik etmek mümkündür. Ama ister cin taifesinden sadır olmuş olsun, ister insan taifesinden gelsin, her ikisinin çağrısı da şer istikametindedir.

Fısıltı, zahiren, bir defaya mahsus bir temas gibi görünüyor. Sanki uçup giden, elde avuçta durmayacak bir şey izlenimini bırakıyor. Biraz kulak kabartıldığında, fısıltı, sanki, onu işitene elinden kaçırmak üzere bulunduğu bir fırsatı haber veriyormuş gibi duruyor. Buna rağmen, asla ısrarcı görünmüyor ve onun bütün mahareti de burada yoğunlaşıyor. Çünkü kaçırılan her "fırsat"tan sonra, kişinin aklını çelebilecek daha cazip fırsatların önü açılmış oluyor. Tekliflerin her biri, nerdeyse bir defalıktır ve ona kulak kabartılmadığı anda, uçup gidecektir ve uçup gider. Ancak bu fısıltılardan herhangi birine, bir defacık olsun kulak kabartıldığında ve onun "gereği" yerine getirildiğinde, işte bu bir defaya mahsus gibi görünen iğva, kişinin bütün bir ömrünü doldurmaya, hem de zehirle doldurmaya yetiyor. O vesvese verici fısıltıya bir kez uymakla, onu mabut edinmek arasında, aslında kişinin pratik hayatında pek bir fark kalmıyor. (Tövbe edenlerin durumu müstesna kalmak üzere).

İmdi, insan çevresini kolladığında, onu ayartacak ne kadar fısıltılarla dolu bir hayat ortamında yaşadığını görünce şaşar. Ve korkar. Hiç bir şey insanın üstüne abanıyormuş gibi durmuyor. Her şey, onun için yalnızca bir tekliften, bir hatırlatmadan ibaretmiş gibi görünüyor. Ama besmelenin terk edildiği veya ihmal edildiği her defasında, bu fısıltıların onlarcasına birden maruz kalındığı herkesin gündelik hayatının ta içinde duruyor. Fısıltı ise şöyle seslenip geçiyor: "Ne korkuyorsun canım, düğmesi senin elinde değil mi? Beğenmezsen çevirip geçersin!" Tam da şeytanca bir iğva değil mi? Ya çevirme iradesini gösteremezsen? O zaman da kabahat elbette senin olur. Bundan ona ne, değil mi?

Hicret: Açmazın Aşılması

Her devrimci, gerçekleştireceği devrimin arifesinde o trajik açmazla karşı karşıya gelir. Ona sorarlar: nasıl oluyor da, sen, hem bu toplumun bir üyesi olarak yaşayabiliyor, hem de bu toplumun temel düzenini (temel değerlerini) değiştirmeyi, dönüştürmeyi umabiliyorsun? Öyle ya: hem bu düzenin bir parçası olarak o düzenin içinde yer almak, hem aynı düzenin işleyişini değiştirmeye çalışmak içinden çıkılmaz bir paradoks oluşturur. Durum, dönen bir çarkın dişlilerinden biri olarak o çarkın üstünde kendi yerini almayı kabul ettikten sonra, o çarkın ters istikamette döndürülmesine çabalamak gibi görünüyor: fizik yasasına aykırı bir durum!

Aslında tam da bu sebepten dolayı kurulu düzenin sahipleri, devrimcinin faaliyetini kısıtlama hakkını kendinde görebilmektedir. Devrimciye uygulanan müeyyideler, devrimcinin üyesi olarak içinde yer aldığı hukuk düzeninin korunmasına yöneliktir ve son tahlilde tamamiyle meşrudur. Bir hukuk düzeninin, kendisini ortadan kaldırmayı ya da kökten değiştirmeyi/dönüştürmeyi öngören bir güç karşısında, o gücü bertaraf etmek istemesinden doğal ne olabilir? Meğerki düzenin sahipleri bu dönüştürmeden yana çıkmak gibisinden beklenmedik bir tavrı benimsemiş olsunlar! Böyle bir durum da, aslında pratik hayatta, imkânsız olanla eşdeğerdedir.

İmdi, kurulu düzen açısından bakıldığında, kurulu düzenin temel hukuk düzenini ve onun temel değerlerini değiştirme iddiasıyla ortaya çıkmış olan güç karşısında ona uygulayabileceği iki yöntem türü varbulunur. Bunlardan birisi, değişiklik teklifiyle ortaya çıkanları iç hukukun gerektirdiği müeyyideye maruz bırakmak. Diğer yöntem de, ona karşı savaş uygulamak. Ancak bu ikincisini tercih etmek, kurulu düzeni çelişkiye sokar. Şöyle ki, kurulu düzen, kendi üyesine karşı savaş açamaz, açarsa, bu, o gücü, yani kendi üyesini bağımsız bir taraf yerine koyma anlamını tazammun eder. Karşı tarafa müeyyide uygulamakla, ona savaş açmak, hukukî bakımdan iki farklı tavır alışı ifade eder. Savaş açılması halinde savaş hukuku uygulanır; iç hukukun müeyyidesi ise yalnızca asayişle ilgili bir durumun vukuunda söz konusu olur.

Aynı çelişkili (paradoksal: açmazlı) durum, devrimci için de söz konusudur: o, kendi kimliğini nasıl telakki etmektedir? Eğer o, kendini kurulu düzenin bir parçası olarak telakki ederek yola çıkıyorsa yapabileceği çok az şey vardır. Çünkü bu durumda inisiyatif sahibi olan kendisi değil, fakat kurulu düzenin sahibidir. Onun yaptığı veya yapmayı tasarladığı işler kurulu düzenin sahiplerince onaylanmadıkça, yapılabilecek pek az şey bulunacaktır, belki de hiç! Kaldı ki, yapılabilecekler de, son tahlilde, kurulu düzenin onayladıkları olacağından, bu tür değişiklik/dönüşüm önerileri, kurulu düzeni sağlamlaştırıp pekiştirmekten başka işe yaramayacaktır. Kaldı ki, kendisine uygulanacak müeyyideler de, her zaman için mahfuz bulunmaktadır.

Allahın Resulü (s.a.v.), Mekke'de yaşadığı sürece, elbette İslâm'ı tebliğ etmekten başka bir işle meşgul değildi. Ama o, Mekke'de yaşarken Mekke'nin (Kureyş) hukukuna bağlı olarak yaşayan bir kişi idi. Bu yüzden de, Kureyş, ona müeyyide uygulama hakkını kendinde görebiliyor ve onu cezalandırabiliyordu. Ona Mekke'de, üç yıl boyunca uygulanan boykot (bu, bir tür hapis cezasıdır) bu müeyyideler arasındadır. Ayrıca hem kendisine, hem öteki Müslümanlara uygulanan her türlü eza, cefa, işkence, kurulu düzenin, kendinde hak olarak gördüğü müeyyideler zımnında telakki edilebilir. Burada, biz, bu müeyyidelerin hukukî bakımdan yerindeliğini tartışmıyoruz. Burada, görülmesini istediğimiz bir özelliğe işaret etmek istiyoruz, o da, kurulu düzen, kendi üyelerine uygun gördüğü cezaî müeyyideleri uygulama hakkını ve yetkisini kendinde görmesidir. Kurulu düzen, Allahın Resulü'ne ayrıca farklı tekliflerde de bulunmuştur. Bunlardan biri, bilahare Kâfirun suresi ile reddedilmiş olan, tarafların birbirlerinin tanrılarına tapmaları keyfiyetidir. Bu tapınmadan hangimiz kârlı çıkarsak onun tanrısını esas kabul edelim deniyordu. Diğer bir teklif, Allahın Resulü'ne servet, kadın veya reislik teklifi idi. Servet ve kadın teklifinin reddedilmesi Allahın Resulü bakımından makul karşılanabilirdi. Fakat o, Kureyş'in başına reis olma teklifini de reddetmişti. Niçin? Çünkü Kureyş'in başına reis olmayı kabul etmek kendi özgül iddiasından vazgeçmeyi tazammun ediyordu. Bu demektir ki, İslâm'ın öngördüğü köktenci dönüşümden vazgeçmek gerekecekti. Allahın Resulü, böyle bir teklifi kabul etmektense, bulunduğu konumu muhafaza ederek mücadelesini sürdürmeyi tercih etmişti. Çünkü bu durumda, iddiasından vazgeçmiş olmuyordu; oysa reisliğin kabulü iddiasından vazgeçmeyi sonuçluyordu.

Bütün bu mülâhazalar bizi Hicret'in hukukî ve siyasî anlamını kavramaya yöneltiyor. Hicret, Allah Resulü'nün, Kureyş karşısında müstakil bir güç, bir taraf olarak yer ihraz etmesini tazammun ediyor. Hicret'ten sonra O, artık, Kureyş'in bir üyesi olma konumunun dışına çıkartılmış olmaktadır. Allah Resulü, Hicret'ten sonra kendisine ancak savaş açılabilecek bir konum ihraz etmiş bulunmaktadır. Nitekim O'na cihat buyruğunun Hicret'ten sonra gelmesi de bu bakımdan manidar sayılmalıdır.

Hicret, böylece, Allahın Resulü'nü Kureyş'in bir üyesi olarak Kureyş'le mücadele etme konumunun dışına çıkartıyor, O'nu müstakil bir güç konumuna getiriyordu. Hicret'in hukukî ve siyasî bakımdan asıl anlamı, bizce, bu noktada temerküz ediyor. Allahın Resulü, Hicret'le inisiyatif kullanacak bir konuma geçmiştir. Onun fizik bakımdan güçlü veya zayıf olması bu noktada önem taşımaz. Önem ve değer taşıyan husus, onun artık kendi inisiyatifi ile hareket edebilecek bir konum elde etmiş olmasıdır. O, artık, kendisine Kureyş'in kendi hukukunu uygulayabileceği bir üyesi durumunda değil, fakat kendisine hukuken ancak savaş açılabilecek özerk bir konumda bulunmaktadır.

Bu açıdan değerlendirildiğinde, Hicret'in şimdiye kadar yorumlandığı gibi Müslümanların küfrün zulmünden kaçması, onun ancak dar ve sınırlı bir anlamını içerir. Hicret'in asıl ve öz anlamı, Müslümanların küfür düzeni karşısında müstakil bir hüviyet kazanması olayında ağırlık bulur. Bu yönüyle de Hicret'in anlamı, zulümden kaçmak kabilinden yalnızca edilgen bir durumda değil, fakat zulüm karşısında onu bertaraf etmek üzere müstakil bir cephe, müstakil bir taraf oluşturma durumunda, yani onun etken mahiyetinde ifadesini bulmaktadır. Böylece Müslümanlar, karşısında mücadele ettikleri toplumun bir üyesi değil, fakat ona karşı bağımsız bir güç haline gelmiş oluyordu.

Hicret, lügat anlamıyla bir yerden başka bir yere nakletme anlamına geliyorsa, bu durum, bu işin belki de en kolay yanını işaret eder. Fakat bir yerden başka bir yere nakletmekle müstakil bir güç haline gelmekliğin mahiyetini de kavramak gerekiyor. İşte bu anlamda ve büyük harfle Hicret, bir defaya mahsus bir farz sayılır. Ancak Hicret'i böylesi dar anlamına hapsetmek onun ruhuna uygun olmasa gerektir. Geniş anlamıyla Hicret, küfrün kurulu düzeninin empoze ettiği kuralların ve ilkelerin zihinlerden kovulması anlamıyla içselleştirilirse, bu durumda, küfrün değerlerini

zihinden tart etmek de hicrete götürür bizi. Böylece Hicret, küfrün kurallarına bağlı kalarak onunla mücadele etmek kabilinden ortaya çıkan paradoksal durumdan çıkmanın ve onun üstesinden gelebilmenin bir yöntemi olarak belirmektedir. Müslümanların içinde bulunduğu açmazın aşılması Hicret'le mümkün kılınmıştır. Bu ikinci ve geniş anlamıyla Hicret süreklilik taşır.

Fetih

Bu, Plutarhos'un rivayeti: Bir gün, Pyrrhus yeryüzünü almak için düşler kuruyordu: "Önce Yunanistan'a baş eğdireceğiz" diyordu.

–Ya sonra? Diye Cinéas sordu.

–Sonra Afrika'ya el atacağız.

–Afrika'dan sonra?

–Asya'ya geçeceğiz. Anadolu'yu, Arabistan'ı alacağız.

–Sonra?

–Hindistan'a kadar gideceğiz.

–Peki, ondan sonra?

–Ah, dedi Pyrrhus, ondan sonra dinleneceğim!

–Niçin? Diye sordu Cinéas. Niçin şimdiden dinlenmiyorsun?

(S. de Beauvoir, Denemeler, Payel Y. İst. 1976)

*

Bu anekdot, içi boş istila hevesiyle fetih olayının farkını kavramamıza yardımcı oluyor.

Gayesiz ve maksatsız bir istila hevesiyle, bütün bir yeryüzü işgal edilmiş olsa bile, insan, bu işi gerçekleştirene: "Peki sonra?" demekten kendini alamıyor.

İnsan, ne zaman başına bir bombanın düşeceği sıkıntısını yaşarken, karşısında, böylesine başıboş bir işgal gücünü tahayyül ediyor olmalıdır. Faulkner, 1949 yılında, yaptığı Nobel ödülü konuşmasının bir yerinde böyle söylüyordu: Bu günün insanı, ne zaman bir bombayla havaya uçurulacağım kaygısıyla yaşıyor, diyordu. Çünkü İkinci Dünya Savaşı'nın şartları, böylesine serseri güçlerin bütün insanlığa musallat olduğu bir süreci içermişti ve savaşın olumsuz etkileri baskısını eksiltmeden sürdürüyordu.

Kimin nereye çarpacağı, serseri bir mayının kimin ayağına takılacağı, kimin başına ne zaman bir bombanın düşeceği belli değildi. Ve insan korku altında tutuluyordu: böylesi bir korkuysa, insan haysiyetini rencide eden fiillerin en şeni olanlarından biriydi.

Elinde serseri ve hoyrat bir güç bulundurabilen bir maceraperestin sağa sola saldırdığı, elindeki gücü bilinçsizce, çılgınca kullandığı görülmemiş olaylardan değildir. Dahası, aklı başında sayılan birinin bile, böyle bir gücü eline geçirmiş olduğuna kani olduktan sonra, komşularına saldırabileceği, komşusunun malını mülkünü talan edebileceği insanların tanık olmadığı bir şey değildir. Cengiz, zamanında, nerdeyse bilinen dünyanın tümünü işgal ve istila edebilmişti. Ama onun unvanları arasında "cengâver" kelimesine yer verilmiş olsa bile, kimse onun bir "fatih" olduğunu düşünmemiştir. Timur, ordusuyla Ankara yaylasına kadar geldi ve orada Bayezid Han'ı yendi ve onu esir aldı. Sonra da, dönüp ülkesine gitti. Peki niçin? Basit bir kuvvet gösteri için, bir bilek güreşi için bunca insanın kanını heder etmenin anlamına akıl erdirebilmek mümkün görünüyor mu? Kimilerine göre dünyanın gelmiş geçmiş en iyi askerlerinden biri sayılan Napolyon, Moskova'ya niçin girdi ve oradan niçin çıktı? Bu soruyu, kimileri, Fransa'nın oralardaki hakimiyetinin sağlanması için diye cevap verebilir. İyi de, sonra niçin ricat edildi? Çünkü Moskova'da ona karşı çıkan bir ordu bulunmuyordu. Napolyon, Moskova'ya kadar bütün Rusya'yı istila etti, ama Rusya'yı veya Moskova'yı fethetmeyi başaramadı. Ben burada, ileri sürülebilecek askerî gerekçelerin bizi ikna etmeye güç yetirebileceğine inanmıyorum. Bu istila olayı da Timur'unki gibi, bir kuvvet gösterisinden ibaret kalmıştır. Bu kuvveti besleyecek manevî bir gücü içinde barındırmasını bilmeyen ve nerdeyse başıboş bir güç.. bir heves.. Napolyon'a hayranlık duyanlar kabul etmekte zorlansalar bile, ortadaki gerçeklik budur.

Demek ki, bir ülkeyi ele geçirmenin, bir başına fetih sayılamayacağına dair bir kanaatimiz açığa çıkıyor. Fatih, bir ülkeyi acaba niçin kendisine ve kendi insanına açar? Mesele, bu sorunun cevabını doğru vermekte temerküz ediyor. Eğer ulaşılan ülkelerin zenginliklerini talan etmek veya o ülkelerin zenginliklerini zaman içinde sömürmek fetih sayılsaydı, Avrupa'nın bütün emperyalist ülkelerini ve onların komutanlarını fatih diye adlandırmamız gerekecekti. Oysa onlar zaptiye olabilir, sömürgeci olabilir, şâgil olabilir, müstevli olabilir, ama fatih.. asla! Bir sömürgecinin, sömürge haline

getirdiği bir ülkeyi sonuna kadar sömürebilmesi ve işgalini meşru gösterebilmesi için oraya kendi medeniyetinin manevî değerlerini getirdiğini ileri sürmesi bile, bu bağlamda inandırıcılıktan uzak duruyor. Çünkü emperyalistin sömürülen bir yere girmesi, yalnızca sömürme amacına matuf bulunuyor: bundan ötesi, sömürme işleminin kolaylaştırılması niyetini taşıyor.

Bir kere daha, diyoruz ki, bir ülkeyi ele geçirmenin, ıstılah anlamıyla fetih sayılabilmesi için, oranın zenginliklerini talan etmenin dışında bir amaca yönelmiş olmasını esas alıyoruz. Medine, bu yüzden, Allah'ın Resulü (sav) tarafından fethedilmiştir, diyoruz. O'nun (sav), Medine'ye girişi savaşla değil ve fakat davetle ve sulh yoluyla olmasına rağmen, burada bir fetih gerçekleştirilmiştir. Mekke'ye girilmesi ise savaş şartları içinde mümkün olmuştur, ne var ki, bu savaşta kan dökülmemiştir. Ve Mekke, kansız bir savaşla fethedilmiştir. Her iki fethin özelliği de, bu sitelerin zenginliklerini talan etme niyetini gözetmemiş olmasıdır. O kadar ki, orada yaşayan insanların dinlerini değiştirmeleri hususunda bile bir zorlama vaki olmamıştır. Ancak oralara, üstün tutulan, kutsal bilinen manevî değerlerin taşınması esas alınmış, ancak ve yalnız böyle bir hedef öne alınmıştır. Böylece bu kutsal değerlerle temas imkânı elinden alınmış olan o beldelerin insanlarının söz konusu teması sağlamaları mümkün kılınmıştır.

İstanbul'un fethi için de aynı mülahazalar söz konusudur. İstanbul, oranın zenginliklerini talan için ele geçirilmemiştir. Bilakis, orada yaşayan insanlar için olduğu gibi, oranın hinterlandında bulunan ülkelerin de İslâm'la temas yolunun açılması önkabul olarak benimsenmişti. Niyet oralara İslâm'ı taşımak, orada bulunan yönetimlerin, kendi insanlarının İslâm'la temasının önünü kesen engelleri bertaraf etmekti.

Bu bakımdan bir komutanın heva ve hevesini tatmin için gerçekleştirilen bir işgal ve istila eyleminin arkasından: "Peki sonra?" diye sorulabiliyor ve bu soru tekrarlandıkça, söz konusu eylemin saçmalığı ortaya çıkartılabiliyor. Ama adına layık bir fatihin: "Peki sonra?" sorusuna verebileceği cevaplar tüketilemez olarak duruyor. Çünkü onun dönüştürmeyi düşündüğü bir ülke, erişilen her amaçtan sonra, önünde gerçekleştirilmesi gereken başka bir amaçla karşılaşıyor. Eğer fetih, insanlara "imanlarını bir imanla artırsınlar" (Kur'an/Fetih: 1-4) diye bahşedilmişse, böyle bir artırımın sonsuza kadar sonunu bulmak imkân dışı

kalır: bu da, fethin yalnız dışarıya dönük anlamına değil ve fakat onun insanın içine dönük anlamına da işaret eder, delil olur.

İp ve Yön

Savaş Üzerine adlı çarpıcı kitabının bir yerinde Carl von Clausewitz (1780-1831), savaş meydanındaki komutanın karşılaşabileceği güçlükleri dile getirirken, içinde harekâta giriştiği arazi hakkında bilgi sahibi olması gerektiğinden ve bunun zorluğundan bahsederken şunları söylüyor: "Savaşta komutan, içinde harekâta giriştiği alanı müttefiki saymalıdır. Bu alanı gözleriyle ölçüp biçmesine, ne kadar şiddetle arzu ederse etsin baştanbaşa yoklamasına ve durmadan meydana gelen değişiklikler nedeniyle tüm olarak tanımasına ve keşfetmesine imkân yoktur. Kuşkusuz, düşman da genellikle aynı durumdadır; ama zorluk iki taraf için aynı da olsa, yine zorluktur ve yeteneği veya tecrübesi sayesinde onu yenmeyi başaran taraf daha elverişli bir duruma geçer; bundan başka, bu zorluk ancak genel olarak iki taraf için eşittir, yoksa özel durumlarda genellikle taraflardan biri (savunmada olan taraf) araziyi öteki taraftan daha iyi bilir. Bu çok özel güçlüğü yenmek kendine özgü bir zihnî yetenek ister ki, buna, biraz dar bir deyim de olsa "ortsinn" (yön tayini sezgisi) diyoruz.[12]

Bu sezgi, gene yazarın ifadesiyle, herhangi bir ülkenin veya bölgenin geometrik durumunu süratle kavramak ve böylece her zaman kolaylıkla yolunu bulmak yeteneğidir. Bunun bir hayal etme işi olduğu açıktır. Bu idrak kuşkusuz kısmen gözle, kısmen zekâ ile elde edilir. Zekâmız, bilme ve deneye dayanan muhakemenin desteği ile eksik olanı tamamlar ve bu, gözle görülene eklenince bir bütün meydana gelir. Ancak bu bütünün zihnimize canlı bir şekilde yansıyabilmesi, bir resim halini alabilmesi için, beynimize çizilen bir harita örneği sabit kalabilmesi ve teferruatının durmadan kopup ayrılmaması için, hayal gücü dediğimiz bir zihnî yeteneğe ihtiyacımız vardır. Hayal gücünden nasibimiz olmazsa, her şeyi yerli yerinde, berrak ve tutarlı bir şekilde, sanki gözümüzün önünde imiş gibi görmek imkânsızlaşır.

Yazar, mütalâalarını sürdürüyor: Alışkanlık ve tecrübenin, kavrama yeteneği ile birlikte bu konuda (araziyi tanıma: yön tayini) büyük bir rol oynadığında kuşku yoktur. Komutanın ülkenin coğrafî yapısını çabuk ve net bir şekilde kavrayabilmesi için gerekli yeteneğin işlerini geniş ölçüde kolaylaştıracağı, harekâtı daha sağlam biçimde yürütmesini sağlayacağı, onu daha bağımsız kılarak bir çeşit manevî beceriksizlikten kurtaracağı şüphe götürmez. Genellikle sade ve iyi bir askeri, düşünen bir beynin,

zengin fikirlerle ve buluşlarla dolu parlak bir zekânın, göz kamaştırıcı bir kültürün tam tersi olarak görmeye alışmışızdır. Bu, bütün bütün temelden yoksun bir yakıştırma değildir; ancak iyi bir asker olmak için sadece cesaretin yeterli olduğunu, belirli bir beyin faaliyetinin ve yeteneğinin hiç gerekli olmadığını kanıtlamaz./Savaşta kafasız bir kabadayının büyük şeyler başarabileceği yolundaki yaygın bir kanıya karşı insanları uyarmak gerekiyor./Komutan, gerçeği bütünlüğü içinde görebilme sezgisinden yoksunsa, içinden çıkılmaz bir görüş ve düşünce keşmekeşinin içine düşer. Bu durumda yolunu tayin etmesine yardım edecek bir fikir edinmesi imkânsız hale gelir.

Clausewitz'in belirlemeleri, acaba, bildiklerini uygulayan Müslümana bilmediklerinin de öğretileceğine ilişkin ilâhî uyarıya uygun düşmüyor mu? Üzerinde harekâta girişilmiş olan arazi ne denli yabancı olursa olsun, feraset (Clausewitz buna ortsinn: yön belirleme yeteneği, diyor) sahibi biri, bu yeteneğini idraki ve hayal gücü ile de besleyerek ve tecrübelerini de kullanarak onu tanımaya muvaffak olabilir.

Bütün bu söylenenlerin bu dünya çerçevesinde akıştığını akılda tutmamız gerekiyor. Acaba manevî bir yolculukta bu yön sezgisi (ortsinn) ne ölçüde işe yarar? İmamı Rabbanî'nin içine düştüğü böyle bir hale değinebiliriz, şunları yazıyor bir mektubunda: "... Bu esnada ölüm isteği yüz gösterdi. Öyle gördüm ki, ben muhit deryasının sanki kenarındayım ve kendimi sulara atmak niyetindeyim. Beni sulara gömülmekten kurtarmak için bir iple zapt ettiler. Hemen anladım ki, o ip, benim, maddî vücuduma bağlanmamdan kinayedir. Ben o ipin çözülmesini, kopmasını istedim. Ve işte o zaman, zevk yoluyla hususî bir keyfiyet sardı beni: gönlümde Allah'tan başkasını bulundurmamaya gayret ettim. Ondan sonra Allah'ın küllî sıfatları, onların takip ettiği mecralar, aktığı yerler ve zuhura geldiği, açığa çıktığı noktalar üzerinde müşahede başladı. Derken bu hususî keyfiyet de silinip gitti. Yalnız küllî sıfatlar kaldı. Bunlar da kelimelerin üstünde bir mahiyet aldı ve ancak mecaz yoluyla ifadesi mümkün bir hal aldı. İşte o zaman tam fena gerçekleşti."[13]

Dünyevî yolculukta gerekli olan "ortsinn", manevî yolculukta fazlalık gibi duruyor. Dünyevî yolculukta, bilinmeyen arazide yolunu bulabilmek yön sezgisiyle başarılabilir, ama manevî yolculukta bütün bu ağırlıklardan boşanmak gerekiyor. Manevî yolculuk aslında, baştanbaşa bilinmeyen bir

yol üzerinde akışıyor ve o yolda insana bizzat kendi gövdesi bir ağırlık oluyor ve yolunu bulmasında engel oluşturuyor. İmamı Rabbanî'nin sonsuzluk denizinin diplerine dalmasında, gövdesini bu dalmaya engel olan bir ip gibi görmesi, bizim yolumuzu bulabilmemiz bakımından aydınlatıcı olmalı. Nitekim ancak o ipten kurtulmakla (kendinden vazgeçmekle) fenafillâh mertebesine ulaşabildiğini anlıyoruz. Yolculuğun bir noktasına kadar aklın yol göstericiliğine başvurmak, orada yön sezgisini kullanmak kaçınılmaz sayılsa bile; yolun sonuna kadar aynı rehberi kullanmak gerekmiyor. Bilakis o rehberin terk edilip, farklı rehbere müracaat edilmesi gerekiyor: inşaat tamamlandıktan sonra, o zamana kadar gerekmiş olan iskelelerin sökülüp atılması durumu.. Bütün yönlerin yokluğa karıştığı bir yerde yön sezgisinin işi ne? Orada o da bir fazlalık, bir lüzumsuzluk ve dolayısıyla bir ağırlık olarak kalmış olmaz mı ve ondan da kurtulmak gerekmez mi?

Sarkaç

Bunu nasıl anlatmalı? Hayatın iç içe geçmiş çelişkisini, insanı kıskıvrak yakalamışlığını? Bir geyik bir pitona nasıl yakalanır? Yakalanıyor işte.. Pitonun hegemonyasına geçmiş olan bir geyiğin oradan asla kurtulamayacağı öylesine aşikârdır ki, bu duruma düşmüş olan geyiğin bir an önce kendini ölüme bırakması belki de istenebilecek tek çaredir. Ve belki de pitona yakalanmış olan bir geyik daha o anda, yakalandığı anda kendisini ölüme ve ölmeye terk etmektedir: piton, geyiği karnından göğsüne kadar sarmış, geyiğin başı pitonun açılmış ağzına doğru itilmektedir: daha sonrası ıkınarak gerçekleştirilen bir yutma ve yutulma refleksidir: geyik, biraz sonra, tümüyle pitonun bedenine yerleştirilmiş olacaktır.

İki hayatın çelişkisi yaşanmaktadır burada: biri kendi hayatından vazgeçerken ötekinin hayatının idamesini sağlıyor. Beriki de, belki daha dolaşık süreçlerden geçerek geyiğe gıda sağlayacak toprağı oluşturuyor. Hayatı elde tutmak ölümü ele geçirmekle mümkün oluyor ve ölümün ele geçirilişi, onu ele geçirenin kendi ölümünü sonuçluyor.

Fakat ben o sabah kesinlikle bunları düşünmüyordum. Ben o sabah belki de hiç bir şey düşünmüyordum: zihnimi kendi haline terk etmiştim. Tıraş olurken, aynada kendi yüzümü seyrediyordum: o anlarda insan acaba ne düşünür? Zihnin, belli bir işle meşgul değilse, işlerin tıkır tıkır yolunda gidiyorsa.. yani herkes gibi bir insan, ortalama bir insan öyle bir anda ne düşünebilir? Hiç bir kestirimde bulunmak mümkün görünmüyor. Bir pitonla bir geyiği karşı karşıya getiren hayal gücü, eğer buna benzer şeyler üzerinde yoğunlaşmışsa, bir bufalo ile bir aslanı da karşılaşmış olarak karşısına alabilir. Uykusundan uyanmış olan dişi aslan yalnızca kendisini değil, fakat yavrularını da doyurmak zorundadır. Avlanmak üzere ormanda gezinir, derken kendisini ormanın kıyısında bulur: işte bufalo sürüsü de tam oradadır. Aslanın kokusunu ve kükremesini algılayan sürü, âniden o tatlı otlağından vazgeçer ve can havliyle stepin ortasına doğru panik halinde kaçmaya başlar. Çok geçmeden içlerinden biri sürüden ayrı düşer. Aslan için artık avı bireyleşmiştir: o, artık tüm sürünün ardından değil, fakat bu bir tek bufalonun ardından atılır. Dış görünüşlerine bakarak hükmedilecek olsa, bufalo, iri gövdesi ve görkemli boynuzlarıyla aslana toslayabilse, acı

kuvvetiyle onu bir lastik top gibi savurabilir. Nitekim aslanı boynuzlayacakmış gibi vaziyet almıştır. Ama aslanın beklediği de tam bufalonun bu pozisyona gelmesidir: acele etmeden, pençesini, bufalonun iki boynuzu arasına geçirir ve bastırır: bufalo artık kaçamaz. Aslanın ikinci hamlesi, dişlerini bufalonun boğazına geçirmektir: öyle yapar. Bu durumda iki taraf da kıpırdamadan durur, bekler. Aslanın, avı karşısında ne kadar görkemli bir güce sahip olduğu o zaman ortaya çıkar. Az sonra bufalonun dizi gevşer ve bükülür. Aslanın dişleri hâlâ avının boğazındadır, sabırla beklemektedir. Ta ki, avı tümüyle yere serilinceye ve aslan, avının öldüğünden emin oluncaya kadar bekler. Av tümüyle ölmüş hale gelince, aslan avının etrafında onu koklayarak bir tur atar ve bufaloyu bu kez boynundan ısırarak yavrularının bulunduğu yere kadar sürükler. Bu çetin hayat kavgası hiç bir boğuşma olmadan olup bitmiştir.

Fakat ben o sabah ne pitonla geyiği, ne aslanla bufaloyu düşünüyordum. Ben o sabah, zihnimi bütün bunlardan boşaltmıştım. Ben o sabah belki de, bir gün önce yaralamış olduğum için kullanmakta zorluk çektiğim başparmağımla gömleğimin düğmesini nasıl ilikleyeceğimi düşünüyordum. Bir gömlek düğmesinin iliklenip iliklenmemesi de, sonunda ve ucunda ölüm olan bir olay değildi. Bir düğmenin iliklenmesi hatta hayatımızın ayrıntıları arasında zikredeceğimiz bir olay bile sayılmazdı. Ama öyle bir şeydi ki bu, ancak o düğme iliklenmediği zaman insanın hayatında ne kadar önemli bir yer tuttuğu anlaşılabiliyordu. Çünkü ben o yaka düğmemi iliklemek zorundaydım ve boyun bağımı boynuma geçirmeliydim.. Bir düğmenin iliklenmesi bir başına düşünüldüğünde hiç bir şeydir: hiç mesabesindedir. Ama onu kendi bağlamı içinde ele aldığımızda, bir düğmenin iliklenmesinin ne kadar karışık süreçler gereksediği ve ne kadar sağlıklı parmaklar istediği ortaya çıkıyordu. Her gün düşünmeden iliklediğimiz yakamızın düğmesinin günün birinde başparmağımız yaralanınca ne kadar karışık bir işlemden geçtiği görüldüğünde, insanın o düğmeyi her iliklemesinden sonra bir zafer sevinci yaşasa yeridir. Evet, belki de ben o sırada, gömleğimin düğmesini nasıl ilikleyeceğimi düşünüyordum, çünkü beni doğrudan ilgilendiren en yakın konu buydu.

Her şeye rağmen vakit henüz erkendi. Başparmağım dışında sağlığımdan şikayeti gerektirecek bir durumla karşı karşıya değildim. Aslında başparmağımın yaralanmış olması da esaslı bir sağlık meselesi sayılmazdı, daha doğrusu onun sağlıkla ilgisi yoktu: bir parmağın yaralanması insanın

genel sağlık durumunun dışında mütalaa edilmesi gereken bir husus sayılmalıydı. Bu, ârızî bir olaydı.

Kahvaltı soframı hazırlıyordum. Aklım yıllar öncesine gitti: Anamla böyle bir kahvaltı sofrasındaydık. Yakınlarımızdan birinin ölüm haberini almıştık. Ölen yakınımızın öleceğini biliyorduk. Hatta itiraf etmesek de, her birimiz, kendimize göre ona bir vade koymuştuk. Gene de bu haber, üzerimizde beklenmedik bir etki doğurmuştu. Birdenbire, sakin sakin geçtiğini sandığımız ömrümüzün, aslında ne kadar dağdağalı olduğu, emek sarf etmeden gerçekleştirdiğimizi sandığımız minicik işlerimizin aslında ne büyük emeklere mal olduğu, bir adım atmanın, bir lokma yutmanın ne büyük gayretler gerektirdiği, ancak o iş artık yapılamadığı zaman anlaşılıyordu. Bir insanın ne kadar değerli olduğu da, artık onunla temas imkânımızın ortadan kalktığı zaman ortaya çıkıyordu. Şimdi söylediğim bu basit vakıalar bile ancak emek verilmiş bir tecrübeyle anlaşılır hale geliyordu. Bu basit şeylerin değeri onlara ulaşamadığımız zaman ortaya çıktığı gibi, bir insanın –herhangi bir insanın- ne kadar değerli olduğu da, artık o aramızdan çekilip gittikten sonra anlaşılıyordu. Nicelerinin, böyle birinden bahsederken: "Onun kıymetini bilmemişiz" diye hayıflandıklarını az mı işitmişizdir?

Ama bütün bunları geçelim. Ben, o sabah, birbiriyle çelişkili olarak aldığım iki haberi aktarabilmek için bütün bu dağınık hatırlamalara atıfta bulunduğumu söylemeliyim. Kahvaltı soframı hemen hemen hazırlamıştım ki, ilk telefon ve ilk haber: bu, müjdeli bir haberdi ve bir doğum olayını bildiriyordu. Bu habere keyiflenmek gerekiyordu. O sabahın ilk lokmasını bu keyifli haberle yutabilirdim. Buna rağmen aklımdan geçirmeden edemedim: kimilerine ne kadar basit, hatta arabesk görünürse görünsün, kendi kendime: "İşte hayat bu! Kimileri doğuyor, kimileri ölüyor!" diye aklımdan geçirdim. Hatta sesli sesli mırıldandım. Ve işte o anda ikinci telefonun zili çaldı. Ve ikinci haberi ulaştırdı: bu da kederli olanıydı. O da bir yakınımızdı. Ondan geldik, dönüş onadır gerçeğini kafamıza mıh gibi çakıyordu.

Cenaze o gün öğleyin kalkıyordu. Cami avlusunda karşılaştığım mağmum yüzler. Dağılan, sonra yeniden toplanan, toparlanan insanlar. Kentin trafik sıkışıklığı. Yeni açılmış yollar. Daha önce dikkatimizi çekmemiş insanlar, onların gayretleri. Bu ayrılık törenlerine dayananlar, dayanamayanlar.

Çukurun kenarına biriktirilmiş toprak yığını bile ilgi merkezi olmuştu: kireçli mi desem, kile mi benzetsem, öyle kirli beyaz bir toprak yığınıydı.

Üç beş saat sonra yeniden evimde, kendi yalnızlığımla baş başa duruyordum. Bütün bu olup bitenlere nasıl bir anlam yakıştıracağımı bilemiyordum. Perdelerim sürekli kapalı dururdu. Dışarıda yağmurun sesini işitir gibi oldum. Dışarsının karanlığında bile yağmurun, ahmakıslatan türünden atıştırdığı seçilebiliyordu. Tam mevsimidir, dedim. Bunu der demez, içime âni bir sevinç hücum etti. Olan biten her şeyin tam da olması gerektiği gibi olduğunu düşünmeme yol açan bir sevinçti bu: daha doğrusu adını koyamadığım, ama insana güçlü bir yaşama ve direnme duygusu veren bir haldi bu. Perdemi çektim ve sebebini bilemeden: "Yaa, siiiinn!" diye mırıldandım.

Ben, Hayret ve Ölüm

J. Tardieu'nun Sayın Ben adındaki kısa oyunundan kısa bir parça alıntılıyorum:

Sayın Ben: Sana diyeceğim ki, neden durduğumuzu bilmiyorum. Korkmadın, değil mi?

Arkadaş: Yo, hayır. Hayır, hayır.

Sayın Ben: (Devam eder) Neden durduğumuzu bilmiyorum dedim. Bilhassa bunun için durduk. Neden durduğumuzu bilmediğimiz için.

Arkadaş: (Şaşkın, gözlerini açar) Yok be!

Sayın Ben: Yani yolumuzun burasında bir engel çıktı karşımıza: izah edilemez, önüne geçilemez ve kalın bir şey gelip bize çarptı.

Arkadaş: Buuumm!

Sayın Ben: Tam öyle işte. İlerlememize engel olana gelip çarptık. Oysa bu engelin ne olduğunu bilmiyoruz. Pek de öğrenemeyeceğiz.

*

"Sayın Ben" birlikte yola çıktığı arkadaşına, yolda niçin birdenbire durduklarını ya da durdurulduklarını açıklıyor: bir "engel"le karşılaşmışlardır, fakat engelin mahiyeti bilinmemektedir. Onlar yalnızca durmuş olduklarını, engel olunduklarını biliyor. Sayın Ben'in, bu açıklanamaz olanı açıklama biçimi ilgi çekicidir: "Neden durduğumuzu bilmiyorum. Bilhassa bunun için durduk. Neden durduğumuzu bilmediğimiz için." Aslında, aklın saplandığı böyle bir noktada yapılabilecek fazla bir şey de yoktur. Çünkü aklın, açıklayabileceği en son şey, son tahlilde, bir şeyin kendisiyle özdeş olduğunu ileri sürmekten ibaret kalacaktır. Durduk, çünkü durduk, çünkü durmak zorundaydık, çünkü bir engelle karşılaştık! Bütün bunlar malûmu ilâmdan başka bir şey değil. Ancak açıklama sadedinde, elimizde, malûmu ilâmdan başka bir aracımız da bulunmuyor.

Ayağımıza takılan bir taşın bile "niçinini" bulmakta acze düşüyoruz. Kuşkusuz, bazı "dünyasal bahaneleri" yan yana getirmekte güçlük çekmiyoruz. Bir taşın, bulunduğu yerde bulunuşu ile oraya doğru hareket eden birinin, o belli noktada karşılaşmalarının "mukadder" olduğunu ileri sürmek kolaydır. Ama mukadderatın nasıl olup da gerçekleştiği veya daha isabetli bir ifadeyle o mukadderatın niçin o mukadderat olarak ortaya çıktığı gene de bir sorudur. Ve sırdır. Aklın buradan ötede ulaşabileceği hiç bir menzil yoktur.

Böylece, Allah Resulü'nün: "Yarabbi, benim hayretimi artır!" biçimindeki duasının taşıdığı hikmeti anlar gibi oluyoruz. Bu dua, ilmin arttırılması talebinden daha fazlasını içeriyor. İlim, son tahlilde, aklın eseri olduğu için onun da bir sınırının bulunduğunu söyleyebiliriz. İlmin arttırılması hususundaki talep, her şeye rağmen, sonlu ve sınırlı bir talep olma durumunda kalıyor. Miraç yolculuğunda, Allah Resulü'nün Cebrail aleyhisselam ile kat edeceği mesafenin sınırı bir noktaya kadardır ve o nokta aklın sınırı ile özdeştir. Ondan sonrasına Refref ile gidilecektir, yani zevk ve hayret melekeleriyle. Akıl, kendisine tayin edilen sınıra ulaştıktan sonra, kendini inkârdan başka yapabileceği bir şey kalmıyor/kalmaz. Ama hayretin önü nihayetsiz biçimde açık durmaktadır.

Ölümü ve ölümden sonrasını akıl ile kavramaya çalıştığımızda elde edebileceğimiz çıkarımlar sınırlıdır. Ne diyebiliriz? Ölümün, ancak bir yalnızlık ve mutlak yalnızlık hali olduğunu ileri sürebiliriz. Hele vahiy yoluyla bildirilmiş olmadıkça, ölümden sonra dirilme olayı akla abes bile görünebilir. İnsan aklının kendiliğinden kabul ettiği bir olgu değildir ölümden sonraki diriliş. Öyle olsaydı, bunu herkesin kabul etmesi gerekirdi. Oysa ölümden sonra dirilmeyi ancak vahyi kabul edenler kabul ediyor. Dahası doğrudan ölümün kabul edilmesi bile, aslında, Kur'ân-ı Kerîm'in beyanıyla sabitlik kazanıyor. Kitap, bütün nefslerin ölümü tadıcı olduğunu birkaç yerde tekrarlıyor. Öyle ki, artık ölümün bilgisine sahip oluyoruz, ancak onun mahiyetine gene de akıl erdirmekte zorlanıyoruz. Onun mahiyetini ancak zevk ve hayret marifetiyle kavrayabiliyoruz. Burada artık aklın istidlâl yolları işe yaramaz hale geliyor. Onun yerine eldeki olguyu (ölüm, ahiret, kıyamet, yeniden dirilme.. ve daha doğrusu amentünün rükünleri) ancak zevk ve hayret marifetiyle kavranabilir duruma geliyor.

Bir şeyin zıddıyla kaim olduğu fikri, aslında, aklın (veya buradaki anlamıyla mantığın) kabul edebileceği bir önerme değildir. Çünkü klasik mantık bize, bir şeyin ya ak, ya kara olduğunu öğretiyor. Kara ise ak değildir, ak ise kara değildir; binaenaleyh, bir şey ne ise odur (özdeşlik ilkesi). Oysa İslâm'a mahsus diyalektik düşünme biçiminde, Allah'ı birbirine zıt görünen sıfatlarıyla da kabul edebiliyoruz: oysa klasik mantığa göre aynı nesnenin zıtlıkları, aynı anda bünyesinde taşıması imkân dışıdır: bu demektir ki, bir şey hem kendisi, hem başkası olamaz!

İşte hayret, bize, böyle düşünme imkânının yolunu açıyor. Bu imkân marifetiyle biz, dünü hale, hali âtiye bitiştiriyor; dahası bütün bunları yekpare bir zaman içine sığıştırabiliyoruz. Ölümle dirim, ve yeniden dirim ve ölüm.. bütün bunlar, birbirinin içinde oluşan, gerçekleşen olgular olarak karşımıza çıkabiliyor. Aklın reddettiği şeyi, hayret teslimiyetle kabul ediyor. Aklın son sınırına dayandığı yerde hayretin kapısı açılıyor. Düşünce, hayret kapısından içeriye girince, orada, vahiy yoluyla bildirilmiş olan şeylerin tümü kabul edilebilir hale dönüşüyor. Ölümü, ahireti, kıyameti; melekleri, resulleri, kitapları, hayrı ve şerri, ancak hayret hissi ile kabul edebiliyoruz. Ve insan zihni de, böylece, hayret hissi (veya melekesi) ile kendi sınırlarını ve ihata gücünü (kabiliyetini) genişletebiliyor.

Kirlilik, Tövbe ve Arınma

Hadis-i şerif, aynı zamanda, insanın varoluş hikmetiyle ilgili bir özelliğini dile getiriyor: "Ruhûm yed-i kudretinde olan Allah'a kasem ederim ki, siz, günah işlememiş (tevbe ve istiğfar etmemiş) olsaydınız, sizin yerinize günah işleyip de Allahu Tealâ'ya istiğfar edecek bir kavim getirir de onları yarlığardı." (Riyazüssalihîn III, s. 388).

Hadis-i şerif, bir veçhesiyle Cenabı Allah'ın bir sıfatının tecellisi ile ilgili bir gerçekliğe, O'nun tevvâb oluşundaki hikmete atıfta bulunuyor. Cenabı Allah'ın "tevvâb" (tövbeleri kabul edici) sıfatı, ancak ondan tövbe isteyen kulları bulundukça tecelli edecektir. O'nun bu sıfatı Kur'ân-ı Kerîm'in muhtelif ayetlerinde beyan edilmiştir (Kur'an/Muhammed: 19; Nisa: 106, 110; Nasr: 3, Âl-i İmran: 15, 17, 135).

İnsana bir an öyle gelebilir ve, aslolan günah işlememek değil midir, diye sorulabilir. Öyle ya, iyi bir kul olmak günah işlemekle değil ve fakat günah işlememekle kaimdir, diye düşünülebilir. Ancak günah işlemek Allah'ın mahlûkatı arasında yalnızca insana mahsus bir özelliktir. Çünkü meleklerin ve hayvanın günah işlemeye istidadı yoktur. Onlar nasılsalar öyle kalacak bir fıtrat üzerinde bulunurlar. Günah işlemek, hür iradeyle ifa edilmiş fiilin eseri (sonucu) olarak meydana gelir. Fiili, kendi hür iradesiyle oluşan mahlûksa insandır. Diğerlerinin fiili (ki onlara fiil demek caizse) ancak zorunluluğun ürünü olarak dışlaşır.

İmdi, acaba, günah işlemek bir fiilin eseri olarak meydana geliyorsa, insan, hiç fiil işlemeden, âtıl olarak durmak (kalmak) suretiyle günah işlemekten kaçınabilir mi? Aslında bu soru, bir imkânsızlığı ifade etmektedir. Çünkü insanın fiilleri, onun iradesiyle, onun hür iradesiyle meydana gelir. Atıl olarak durmak da, aslında iradî olarak işlenen bir fiildir. Ancak belki negatif bir fiildir: ihmalî bir fiildir. Dolayısıyla bir şey yapması gerekirken, onu yapmamak, ihmal etmek başka bir fiilin konusunu teşkil etmektedir. Yapması gerekeni yapmayıp ihmal etmek en azından kabahat (ve yerine göre suç, günah, hata vb) gibi bir eylemin konusunu oluşturur. Böylece bir bakıma, insanın, günah işlemekten kaçınamayacağını ileri sürüyoruz. Buna rağmen, insanda, günahtan kaçınma iradesi de aynı zamanda varbulunmaktadır. İnsanın fiilinin değeri de aslında onun günah

işlemesi mümkünken ve her fiilinin sonunda bir günahın bulunması muhtemelken, ondan kaçınabilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Yoksa insanın fiilinin değeri söz konusu olmazdı ve onun fiilini bu yönüyle hayvanın yapıp ettiklerinden ayırmanın anlamı da, imkânı da bulunmazdı.

Ancak insan iradî olarak işlediği fiilin farkında olmaklığı dolayısıyla onun sonuçlarının da farkındadır ve o sonuçlara katlanır. O fiillerin sonuçlarına da iki türlü katlanılır: **1**. "Her şey olup bitmiştir" denilerek ve geriye dönme lüzumu hissedilmeden bütün fiillerin üstüne basıp geçilir veya **2**. İşlenmiş olan fiillerin murakabesi yapılır. Bu murakabe sonunda, ya onların düzeltilmesi mümkün görülür ve düzeltilmesi cihetine gidilir veya artık o fiilin düzeltilmesinin imkân dışı kaldığı anlaşılır, bu ikinci durumda da insan için bir tek yol, tövbeye sığınma yolu açık bırakılmış olur.

Aslında tövbe de bir fiildir. İnsanın yapıp ettiklerini murakabe etme lüzumunu hissetmeden bütün fiillerinin üstüne basıp geçmesi, söz konusu fiilin ihmali anlamını tazammun eder. Ancak kirli fiillerin üstüne basarak kurulacak bir hayatın nasıl bir anlam taşıyabileceğini sormamız gerekiyor. Nietzsche, tahayyül ettiği "üstinsan" tipinde bu türden fiillere yer bulunmadığını söylüyor: onun üstinsanı pişmanlıksız ve tövbesiz olarak bütün fiillerinin üstüne basıp geçer. Çünkü, diyor Nietzsche, üstinsanın pişman olarak geriye döneceği, geriye dönerek yitireceği vakti yoktur. Onun gözü sürekli ilerdedir: olan olmuştur, onu düzeltmenin imkânı da artık kalmamıştır!

Bu düşünce tarzında öncelikle pişmanlıkla tövbe arasındaki farkın görülemediği anlaşılıyor. Pişmanlık işlenmiş olan bir fiilden dolayı sadece "keşke olmasaydı" veya "keşke yapmasaydım" diye düşünmek ve belki bu keşkeler yüzünden vicdan azabı duymaktır. Oysa tövbe yalnızca boş bir pişmanlıktan ve boş bir vicdan azabından ibaret değildir. Tövbede, aynı zamanda, işlenmiş olan yanlış fiilin tekrarlanmamasına yönelik bir azim ve ceht de bulunmaktadır.

Öte yandan tövbe, işlenmiş olan yanlış fiilin düzeltilmesi amacına matuf bulunmuyor. Çünkü işlenmiş olan fiil zaten işlenmiş bulunmaktadır ve onun düzeltilmesi imkânı olsa olsa bir onarım niteliğini taşır. Hiç bir onarım da nesnesini aslî haline irca etmeye güç yetiremez. Nietzsche, olayın yalnızca bu yanını, yani işlenmiş fiilin düzeltilmeyeceğini gördüğü ve tövbenin,

işlenmiş fiilin düzeltilmesi maksadına matuf olduğunu sandığı için pişmanlığı ve tövbeyi lüzumsuz sanmaktadır.

İnsanın her fiili onu bir halden bir başka hale sokar. Böylece insan sürekli ve kesintisiz olarak bir halden başka bir hale evrilip durur. O, bir şey yapmadığını sandığı süreçlerde bile, bilinçli bir yaratık olmasının sonucu olarak, bir şey yapmış olmakta ve gene bir halden başka bir hale doğru dönüşmektedir. Onun bir halden başka bir hale dönüşmesi iyiden daha iyiye doğru olabileceği gibi, iyiden kötüye ve kötüden daha kötüye doğru da evrilebilir. Oysa istenen durum, sürekli iyiden daha iyiye doğru evrilmesidir. Bir iyiliğin inşa edilebilmesi için iyinin üstünde durmak gerekir. Kötü fiilleri olduğu gibi bırakmak, iyiliği kötünün üstüne inşa etme anlamını taşır. Bu durumda, kötü fiilin, onarılması değil ve fakat YOK haline getirilmesi gerekir. İnsan, bu işlemi kendi kendine başaramaz. Onun boş pişmanlığı bir fiili var olmamış hale getiremez. Çünkü bu durumda af merciinin insanın bizzat kendisi olması gerekir ki, bu da çelişkili bir durum ortaya çıkartır. Kötü fiilin sonuçları yalnızca faili ilgilendiren konumu aşar, başkasını da ilgilendirir hale gelir. Bu durumda insanın kendi kendini affedip etmemesi de anlamsız kalır. Bu durumda af merciinin insanın dışında ve daha yüce bir yerde olması gerekir. O yer ve o merci ise Rabbin indinde aranabilir. Kişinin (kulun), tövbesi Allah tarafından kabul edildiği anda, kişi fiiliyle irtikâp etmiş olduğu kirlerden arındırılmış olur: böylece, yok edilmesi gereken fiil yok edilmemiş bile olsa, o fiilin kaynaklık ettiği kirler tövbe ile arındırılmış olmakta ve kişi o fiili işlememiş mesabesine getirilmektedir. Böylece kişi, kötü fiili ile kötü bir geçmişe kilitlenip kalmaktan kurtulmuş/kurtarılmış olmaktadır. Bu durum da, kişinin geriye dönük olarak kalmasını önlemekte, onun yüzünü ileriye, geleceğe çevirmesinin yolunu açmış olmaktadır. Kişi, böylece tövbe etmek suretiyle yeniden hareket etme imkânını elde edebilmektedir. Başka bir söyleyişle kişi yeniden özgürlüğüne kavuşmuş olmaktadır. Bu durum, onun bir daha kötü bir fiil irtikap etmeyeceği anlamına gelmiyor. İnsan yaşamak için sürekli fiiller ika etmek zorunda bulunuyorsa, ondan kötü fiillerin sadır olması da her zaman beklenebilir. Tövbe, insanın bir daha kötü bir fiil işlememesinin teminatı değildir. Tövbe etmek suretiyle kişi, işlemiş olduğu kötü fiili tekrarlamayacağına azmediyor; yoksa yeniden başka kötü fiiller işlemeyeceğine ilişkin bir teminatın vaadini almıyor/vermiyor. Aslolan elbette kötü fiil irtikâp etmemektir, ama bunun teminatı yoktur. Kötü fiil

irtikâp etmenin önü açıktır (her ne kadar istenmeyen bir durum olsa da); ancak ve işte tam da bu yüzden tövbe etmenin yolu da açıktır. Hazreti Mevlana da zaten davetiyesini bu yüzden çıkartmış değil midir ve insanlara: "Bin kere tövbeni bozmuş olsan da gel!" diye el sallamıyor mu?

Değişim ve Hayâ Duygusu

Siyasal ilişkilerden birey olarak insanî ilişkilerimize, fert-devlet ilişkisinden uluslararası siyasal ilişkilerimize, çevremizle olan ilişkilerimizden evrene uzanan ilişkilerimize kadar sayılamayacak kadar çok şeyin değiştiğini, değişmekte olduğunu ve değişimin giderek artan bir hızla sürdüğünü gördüğümüz bir dünyada, şu sorular da kendini dayatıyor: Acaba değişen nedir? Acaba değişen genel anlamıyla çevre midir (yani insanın dışında olan dünya mıdır) ? Yoksa değişen insanın kendisi midir?

Sanıyorum, kolay görünmesine rağmen çetin bir soruyla karşı karşıya bulunuyoruz. Franz Kafka'nın Değişim adlı öyküsünün kahramanı Gregor Samsa'ya bakarak bir hükme ulaşacak olursak, değişenin insanın kendisi olduğunu söyleyebilecek gibi görünüyoruz. Gregor Samsa'nın öyküsü, bir sabah korkulu bir rüyadan uyanınca yatağının içinde kendini korkunç bir hamamböceği olarak bulmasıyla başlar. Gregor Samsa'nın içinde yaşadığı dünya olduğu gibi durmaktadır, ama kendisi insan olmaktan çıkmış, bir böceğe dönüşmüştür!

Çin bilgelerinden Cuang Cou (MÖ 4. asır)'nın Kelebek Rüyası adlı öyküsü, değişimin karmaşık bir tabiatı olduğunu ihsas ediyor: "Günün birinde Cuang Cou, bir kelebek olduğunu, neşeli, hayattan memnun bir kelebek olduğunu rüyasında görmüş. Bu kelebeğin Cuang Cou'dan haberi bile yokmuş. Birdenbire uyanmış, bir de görmüş ki, gerçekten Cuang Cou imiş. Şimdi artık, Cuang Cou rüyasında bir kelebek mi olmuştu, yoksa bir kelebek rüyasında kendisini Cuang Cou olarak mı görüyor, bunu bilemiyormuş. Bir kelebekle Cuang Cou arasında fark vardır. Fakat ne dersin, varlıklar işte böyle değişirler."[14]

Kendini bir hamamböceğine veya bir kelebeğe dönüşmüş olarak bulan kimsenin dünyası da artık değişmiş, bilinen o eski dünyası olmaktan çıkmış bulunacaktır. İnsanın algıları, algılama alanı değişince, bizim sabit dünyamız aynı kalsa bile, onun öznel algılaması değişmiş olacağı için değişmiş olacaktır. Hamamböceğinin ya da kelebeğin gözleriyle gördüğü şeyler, hiç bir zaman insan gözleriyle görünen şeylerin aynı olmayacaktır, görünen şeyler hakikatte aynı kalmış olsalar bile.

İnsanın hamamböceğine veya kelebeğe dönüşmüş olması keyfiyeti bazılarımıza aşırı örnekler gibi görünebilir. Ama algılarımızın (sebep-sonuç ilişkilerini bağladığımız ilkelerin) dönemden döneme değişmesinin de aynı kapıya çıktığını kabul edemez miyiz? Yeni Gine'de geçen şu olay bu bakımdan aydınlatıcıdır: Avdan hiç bir şey elde edemeden dönen bir adam, kafasında ağlarını büyüleyen vasıtayı araştırıyor, gözlerini kaldırdığında tam karşısında dost ve komşu köyden bir köylü görüyor, derhal bu adama büyücüdür (bu sebeple avdan eli boş dönüyorum) diye aklına bir fikir geliyor ve birden adamın üstüne atlayarak onu öldürüyor.[15] Bu avcı kendi algılamasının sınırları içinde kurduğu illiyet rabıtası çerçevesinde işlediği eylemde haklı görülebilir, ama onun kullandığı illiyet rabıtası bu gün bizim kullandığımız bağlamın dışına düşmektedir.

Böylece hamamböceğinden kelebeğe, kelebekten gergedana kadar değişebilen bir insanla karşılaşıyoruz. Elbet, bir de Ionescu'nun Gergedan'ı var: Başlangıçta bir kişi gergedan haline dönüşür, sonra sokaklarda birer ikişer gergedanlar görünmeye başlar, giderek bütün şehir halkının gergedanlar haline geldiğini görürüz.

Burada, iyiden kötüye veya kötüden iyiye doğru değiştiğini söyleyeceğimiz bir şey var mıdır? Varsa o şeyin zaman olduğunu veya dünya olduğunu ileri sürebilecek miyiz? Yoksa iyiden kötüye, kötüden iyiye doğru değişen, durmadan değişen insanın kendisi mi? Kendisi değişip dönüştükçe çevresini de iyiden kötüye veya kötüden iyiye o mu değiştiriyor?

Nitekim Cennet hayatında yasak ağaca yaklaşmaması hususunda kendisine tembihte bulunulan Âdem aleyhisselam, söz konusu yasağı ihlal edince, bir halden bir başka hale geçmedi mi? Âdem aleyhisselamın dramatik değişimi, onun üzerinden hullesinin (cennet elbisesi) alınması olmuştur. Havva aleyhisselamın hullesi de alındı. Birbirlerini görünce üzüldüler ve utandılar (hayâ). Ağaç arkasına saklanmak istediler. Ama ağaçlar onları gizlemeyi reddetti. Üzüm ağacının altına geldiklerinde Cenabı Allah: "Ey Âdem, bizden mi kaçıyorsun?" dedi. Âdem aleyhisselam: "Ya Rabbi, senden utandığım için kaçıyorum" cevabını verdi. Cenabı Allah: "Ey Âdem, perişanlığın zelle sebebiyledir" deyince, Âdem aleyhisselam bir "Ah!" çekti.

Burada ilgi çekici olan husus şudur: haram ağaca yaklaşan (yani bir yasağı ihlal eden, yani haram işleyen) Âdem aleyhisselama ceza olarak utanç (hayâ) müeyyidesi öngörülüyor. Âdem aleyhisselam hayâ ile davrandığı sürece, böylece, haramdan uzak durmasını başarıyor. Hayâ terk edilince de günaha bulaşmakta beis görmez hale geliyor. Âdem aleyhisselama (dolayısıyla insanoğluna) bir ceza olarak öngörülmüş olan hayâ duygusu, aynı zamanda onu günahtan koruyan bir kalkan haline de getiriliyor. Böylece suç olgusunun temelinde hayâ duygusundan mahrumiyeti görmek imkân dâhiline giriyor. "Utanma duygusu iyilikten başka bir şey getirmez"[16] mealindeki Hadis-i Şerif mefhumu muhalifine bakıldığında, her türlü kötülüğün hayâsızlıktan kaynaklandığı biçiminde okunabilir.

Utanma duygusunun mahlûkat içinde insana mahsus olduğunu biliyoruz. İnsan iyilikten kötülüğe veya kötülükten iyiliğe doğru değişirken, onun insanî özü belki aynı kalıyor, ama bu özün dozu utanma duygusunun yoğunluğu oranında değişime uğruyor: utanma duygusu yoğunlaştıkça insan olma durumu da çoğalıyor ve bunun tersi: utanma duygusu gevşedikçe, insan olma durumunda da gevşeklik ve insan olmaktan uzaklaşma başlıyor. O kadar ki, bu bağlamda, ahlâkı tümüyle utanma duygusuna indirgemek hiç de yanlış görünmüyor.

[1] Marifet Gülzarı, s. 75.

[2] Çin Denemeleri, MEB. Y., İst. 1992, s. 52.

[3] Mukaddime, MEB Y., İst. 1968, s. 475.

[4] Felsefe Sözlüğü, Orhan Hançerlioğlu, Remzi Kitabevi, İst. 1977, s. 131.

[5] Tasavvufî yaşantıyı, tasavvuf hakkında meydana getirilmiş tasavvuf literatürünü bilmekten ayırmak gerekiyor. Hint, Grek, Hıristiyan vb literatürünün etkisinde kalmış olabilecek tasavvuf literatürüne bakarak İslâm tasavvufî yaşantısını onlarla karıştırmak veya onların etkisi altında kaldığını sanmak yanlıştır. Fakat bu yanlışlığa düşenlerin sayısı Müslümanlar arasında bile az değildir. İşin doğrusu belki de, dünyanın her tarafındaki çeşitli tasavvufî eğilimlerin, Hz. Âdem'den bu yana gelen İslâm'dan kaynaklanmış esinlemeler veya sapmalar olduğunun görülmesidir.

[6] Böceklerle ilgili zikrettiğimiz bilgiler için bkz: İlim Bakımından Ahlâk, Dr. Akil Muhtar Özden, 3. bas. İst. 1950, s. 35 vd.

[7] Deccal, Çev. O. Aruoba, Hil Y., 3. bas. İst. 1995, s. 21.

[8] Altıparmak, Peygamberler Tarihi, Berekât Y. İst. 1977, s. 125.

[9] Dr. Jivago, Güven Y., s. 24.

[10] Riyazüs-Salihîn ve Tercemesi, cilt: 1, 3. bas. DİB. Y. Ank. 1970, s. 405.

[11] Age., s. 412.

[12] Savaş Üzerine, May Y. İst. 1975, s. 102.

[13] İmam-ı Rabbanî, Mektubat, Türkçesi: Necip Fazıl, Büyük Doğu Y. İst. 1995, s. 69.

[14] Çin Denemeleri, MEB Y., İst. 1992, s. 34.

[15] Mantığın Menşei Problemi, Prof. Dr. Necati Öner, İlahiyat Y. Ank. 1977, s. 53.

[16] Zikreden: M. Ebu Zehra: İslam Hukukunda Suç ve Ceza, Kitabevi Y. İst. 1994, s. 18.